
"اقبال نمبر"

اقبال

سہ ماہی مجلۂ بزم اقبال

کلب روڈ لاہور

مدیر اعزازی : احمد ندیم قاسمی   مدیر معاون : محمد اشرف ڈار

جلد نمبر ۲۴	اپریل - جولائی ۱۹۷۷	شمارہ نمبر ۲ - ۳

مندرجات

اقبال

سہ ماہی مجلۂ بزم اقبال

جس کا مقصد اقبال کی زندگی ، شاعری ، افکار اور علوم و فنون کے
ان شعبوں کا تحقیقی مطالعہ ہے جن سے انھیں گہری دلچسپی تھی ،
مثلاً اسلامیات ، فلسفہ ، تاریخ ، عمرانیات ، مذہب ، ادب ، فن ، وغیرہ

یکے بعد دیگرے انگریزی اور اردو میں شائع ہوتا ہے

سالانہ چندہ بارہ روپے
قیمت فی شمارہ تین روپے
قیمت ''اقبال نمبر'' -/۳۰ روپے

ترسیل مضامین برائے اشاعت و رسالہ جات برائے تبادلہ بنام مدیر اقبال
ترسیل زر اور کاروباری خط و کتابت بنام معتمد ، بزم اقبال
کلب روڈ ، لاہور

ناشر : محمد اشرف ڈار برائے بزم اقبال
مطبع : زرین آرٹ پریس ، ۶۱ ریلوے روڈ ، لاہور

اس شمارے کے مضمون نگار

- ڈاکٹر سید عبد اللہ ، صدر ، اُردو دائرۃ المعارف ، لاہور
- پروفیسر محمد منور ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
- میرزا ادیب ، لاہور
- عارف سیالکوٹی ، ایم ۔ اے ۔ ، راولپنڈی
- پروفیسر سلیم اختر ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
- پروفیسر ڈاکٹر محمد ریاض ، استاد اُردو ، فرہنگ پاکستان ، تہران یونیورسٹی
- محمد حنیف شاہد ، پنجاب پبلک لائبریری ، لاہور
- پروفیسر رحیم بخش شاہین ، گورنمنٹ حشمت علی اسلامیہ کالج ، راولپنڈی
- ڈاکٹر معین الدین عقیل ، پاکستان شپ اونرز کالج ، کراچی
- پروفیسر سمیع اللہ قریشی ، گورنمنٹ کالج ، جھنگ
- پروفیسر رفیع الدین ہاشمی ، گورنمنٹ کالج ، سرگودھا
- ڈاکٹر آغا یمین ، شعبہ فارسی ، گورنمنٹ کالج ، لاہور
- ملک معین نواز اظہر ، معرفت ملک احمد نواز ، پنجاب یونیورسٹی ، لاہور
- ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ، اورینٹل کالج ، لاہور

بغیر عنوان کے*

مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں ، بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائے ۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مدد گار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے ۔ ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد ؟

. . . لیکن اگر آزادیٔ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دار الکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادیٔ وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے ۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا ، بولنا ، روپیہ صرف کرنا ، لاٹھیاں کھانا ، جیل جانا ، گولی کا نشانہ بننا ، سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہے ۔

---

* علامہ اقبال ؒ کے مقالے ''جغرافیائی حدود اور مسلمان" (۱۹۳۸) سے ایک اقتباس ، مشمولہ سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، "مقالاتِ اقبال'' ، (لاہور ، شیخ محمد اشرف ، ۱۹۶۳) ، ص ۲۳۷ - ۲۳۸ -

ڈاکٹر سید عبد اللہ

''گلشنِ راز جدید''۔''خطبات'' کے آئینے میں

کسی مفکر شاعر کے کلام سے فکری حقائق کو نکال کر اُنھیں ایک مربوط شکل میں پیش کرنا جتنا ضروری ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ شاعری فکر کو تخیل کی زبان میں پیش کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفی شعرا کے افکار شاعری میں قطعی پیرایۂ بیان اختیار نہیں کر سکتے، اور مبہم ہونے کی وجہ سے ایک سے زیادہ تعبیرات کی زد میں آ جاتے ہیں۔

اقبال کے کلام میں اُلجھاوے تو زیادہ نہیں لیکن فکری حوالے چونکہ ہر شخص کے علم میں نہیں ہوتے اس لیے قاری کو شعر کی زبان تو اچھی لگتی ہے لیکن فکر کی تہ تک نہیں پہنچ پاتا۔ اس وقت ان کی ''گلشنِ راز جدید'' میرے سامنے ہے۔ اس میں بیان کردہ حقائق دو وجہ سے بعید الفہم ہیں۔ اول اس وجہ سے کہ یہ مثنوی ایک اور قدیم مثنوی ''گلشنِ راز'' (شبستری) کے جواب میں ہے جس کے دقائق بذاتِ خود مشکل ہیں، دوم اس وجہ سے کہ اقبال کا بیانِ حقائق شعری زبان میں ہے۔

یہ ہماری خوش قسمتی ہے کہ اقبال نے (انگریزی میں) اپنے فلسفیانہ افکار خطباتِ مدراس کی صورت میں (جن کا کتابی نام ''تشکیلِ الٰہیاتِ اسلامیہ'' یا *Reconstruction of Religious Thought in Islam*) ہمیں دے ہیں۔ ہم ان کی مدد سے حکیمِ مشرق کے ان افکار کو بھی سمجھ سکتے ہیں جو ان کی منظومات میں ہیں۔

میں اقبال کی ''گلشنِ راز جدید'' کا مکمل تجزیہ پیش کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا، اور نہ شبستری کی ''گلشنِ راز'' کا تجزیہ مدنظر ہے۔ البتہ یہ بتانا ضروری ہے کہ اقبال کی مثنوی ''گلشنِ راز جدید'' شبستری کی

مثنوی ''گلشنِ راز'' کے جواب میں ہے جس میں شیخ نے خراسان کے کسی جویائے معرفت کے سترہ سوالوں کے جواب لکھے ہیں ۔ یہ سب سوال شبستری کے زمانے کے اہم مسائلِ حکمت و عرفان سے متعلق ہیں اور خدا ، خودی ، انسان اور کائنات اس کے نمایاں موضوعات ہیں ۔ اسے آٹھویں صدی ہجری کے منظم عارفانہ افکار کا خلاصہ سمجھنا چاہیے ۔

اقبال نے شیخ کے صرف نو سوالوں پر غور کیا ہے اور شبستری کے جوابات پر اپنے تصوراتِ فکری کی روشنی میں تنقید کی ہے ۔ یہ تنقید بے حد مجمل ہے ، اس لیے مشکلات سے مملو ہے ، خصوصاً اس لیے بھی کہ ہمارے ملک میں فارسی کا ذوق ختم ہو چکا ہے ۔ نیز حکمتِ قدیم و جدید بذاتِ خود اتنے تخصص کی طلب گار ہے کہ تشریح و تعبیر کے بغیر متعلقہ مسائل کا سمجھنا کارے دارد ۔

میں نے ''گلشنِ رازِ'' اقبال کو ''خطباتِ'' اقبال کے حوالے سے پڑھا ہے اور مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی ہے کہ یہ دونوں کتابیں ایک دوسرے کی شرح کا کام دیتی ہیں ۔[۱] میں نے دیکھا ہے کہ ''گلشنِ راز'' کے مطالب ''خطبات'' کی توضیحات کے ذریعے خاصے آسان ہو جاتے ہیں ۔

میرے لیے ان دو کتابوں کے باہم متجانس موضوعات پر کچھ لکھنا مشکل ہے کیونکہ ان کے مشترک مسائل فکرِ اقبال کے پورے سرمائے پر حاوی ہیں ۔ ان میں حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت ، خودی اور انا ، حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے ذرائع ، کائنات کی حقیقت ، وجود اور وحدت و کثرت کے مسئلے ، شعور ، علم اور آگہی کے مدارج ، عقل و الہام کی بحث ، نبوت و ولایت ، انسان کی روشن تقدیر ، جبر و قدر ، زمان و مکان اور موت و حیات کی حقیقت جیسے مسائل مشترک طور پر موجود ہیں ۔ اس سلسلے میں چند مثالیں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں ۔ زمان و مکان کی حقیقت کی بحث دیکھیے ۔ علامہ اقبال ''گلشنِ راز جدید'' میں فرماتے ہیں :

۱۔ اقبال کی اکثر کتابیں باہم تشریح کا کام دے سکتی ہیں ۔ ''اسرارِ خودی'' سے لے کر ارمغانِ حجاز'' تک تقابلی مطالعہ کی گنجائش ہے ۔

سہ پہلو این جہانِ چون و چند است
خرد کیف و کمِ او را کمند است

* * *

زمانش ہم مکانش اعتباری است　　زمین و آسمانش اعتباری است

یہ تو معاملہ ہوا جہانِ اعتباری کے زمان کا ، لیکن عالمِ مطلق میں زمان و مکان کی حقیقت کیا ہے ؟ اقبال ''گلشنِ راز'' میں فرماتے ہیں :

حقیقت لازوال و لامکان است　　مگو دیگر کہ عالم بے کران است
کرانِ اُو درون است و برون نیست　　درونش پست بالا کم فزون نیست[۲]
درونش خالی از بالا و زیر است　　ولے بیرونِ اُو وسعت پذیر است

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقتِ مطلق تو لازوال و لامکان ہے لیکن عقل چونکہ اس کا ادراک نہیں کر سکتی اس لیے اس نے امتیازات کے سلسلے قائم کر رکھے ہیں اور حقیقتِ واحدہ کو صد پارہ بنا دیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

زمان را در ضمیرِ خود ندیدم　　مہ و سال و شب و روز آفریدم

* * *

یکی را آن چنان صد پارہ دیدم　　عددِ بہرِ شمارش آفریدم

انہی خیالات کو ''خطبات'' میں علامہ نے پھیلا کر بیان کیا ہے جن کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان (وقت) کی دو قسمیں ہیں ، محدود اور لا محدود ۔ پھر ہستی کے مدارجِ مختلفہ کی رعایت سے وقت کی کئی قسمیں ہیں ۔

خودی کے باطنی پہلو کا زمانِ خالص اور خارجی پہلو کا زمانِ مسلسل سے تعلق ہے ۔ زمانِ ایزدی اور ہے اور زمانِ کائناتی دیگر ۔ مرورِ

---

۲ ۔ ان اشعار میں جدید ترین (دقیق) سائنسی نظریوں کی طرف اشارہ ہے ۔ آئن شٹائن کا نظریہ ہے کہ کائنات بہ لحاظِ مکان محدود ہے اور بہ لحاظِ زمان لا انتہا ، لیکن ولندیزی سائنس دان ڈی سٹر کا کہنا ہے کہ کائنات دونوں لحاظ سے محدود ہے ۔ آئن شٹائن کا خیال ہے کہ کائنات بے نہایت تو نہیں لیکن اس کا کنارا یا سرحد نہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے پروفیسر محمود انور ، ''جدید طبیعیات کا تعارف'' (لاہور : مجلسِ ترقی ادب ، ۱۹۶۵) ، ص ۵۰۰ و بعد ۔

عام اور مرورِ خالص ، زمانِ حقیقی اور زمانِ غیر حقیقی کے مابین فرق ہے اور ہم صرف معروضی نقطۂ نظر اختیار کر کے زمان کی ماہیت معلوم نہیں کر سکتے ۔

زمان کے بغیر مسلسل تغیر و تبدل کا تصور ممکن نہیں ۔ مکان آزاد خلا نہیں بلکہ یہ بھی مرور فی الزمان کا ایک رنگ ہے ۔ ان معنوں میں مکان بھی زمان ہی کا ایک پہلو ہے ، لیکن کائنات کی حد تک مکان بھی ایک حقیقت ہے ، وغیرہ ، وغیرہ ۔[۳]

اس تقابل سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ''خطبات'' میں جن تصورات کو پھیلا کر بیان کیا گیا ہے وہ ''گلشنِ راز'' میں مجملاً بیان ہوئے ہیں اور دونوں باہم شرح کا درجہ رکھتے ہیں ۔

دوسرا اہم مسئلہ جبر و قدر کا ہے جو فکر و حکمت کا قدیم موضوع ہے ۔ اقبال نے اپنی ''گلشنِ راز'' میں شبستری کی (جو جبر کا عقیدہ رکھتے تھے) تردید کی ہے ۔ ''خطبات'' میں بھی اس موضوع پر حکیمانہ بحث موجود ہے ۔ ان دونوں کو ملا کر پڑھنے سے مکمل تصور سامنے آ جاتا ہے ۔ اب تینوں کتابوں کے متعلقہ خیالات پر غور کیجیے تو شبستری کی ''گلشنِ راز'' کا فیصلہ یہ ہے ۔

ہر آنکس را کہ مذہب غیر جبر است
نبیؐ فرمود کاں مانند گبر است

مگر اقبال کی رائے ناطق یہ ہے :

چنیں فرمودۂ سلطانِ[۴] بدر است   کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

اقبال کے موقف کی تفصیل کو سمجھنے کے لیے ''گلشنِ راز'' کے مزید چند اشعار ضروری ہیں :

چہ می پرسی چہ گون است و چہ گون نیست
کہ تقدیر از نہادِ او بروں نیست

* * *

۳۔ تفصیل کے لیے دیکھیے پروفیسر محمود انور کی محولہ بالا کتاب ، ص ۴۸۸ و بعد ۔

تو ہر مخلوق را مجبور گوئی — اسیرِ بند نزد و دور گوئی
ولے جاں از دمِ جاں آفرین است — بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
جبرِ او حدیثے درمیاں نیست — کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد — ز مجبوری بہ مختاری قدم زد
چو از خود گردِ مجبوری فشاند — جہانِ خویش را چوں ناقہ راند
نگردد آسماں بے رخصتِ او — نہ تابد اخترے بے شفقتِ او

اقبال کے یہ نکات مجمل ہیں مگر "خطبات" کی مدد سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ مذہب درمیانِ جبر و قدر کے کیا معنی ہیں اور مجبوری سے مختاری تک پہنچنے کی رمز کیا ہے ۔ میں یہاں "خطبات" پر مبنی کچھ اشارات کے ذریعے "گلشنِ راز" کے ان اشعار کی مجمل تشریح کرتا ہوں ۔

اقبال فرماتے ہیں : جبر کا نظریہ زندگی کے مادی میکانکی تصوّر کا نتیجہ ہے جو زندگی کو پہلے سے معین نقشے کی نقل قرار دیتا ہے حالانکہ زندگی ارتقا پذیر سلسلہ ہے اور "کائنات خالق کی مسلسل تخلیقی مشیّت کا دوسرا نام ہے"۔ پس جب معین نقشے والی اساس ہی غلط ہے تو جبر کی دلیل ازخود غلط ہو جاتی ہے ۔

رہی یہ دلیل کہ خالقِ کائنات نے ہر شے کی ایک تقدیر مقرر کردی ہے ، سو اگرچہ تقدیر کا اصول قرآنِ مجید سے ثابت ہے مگر اس کی تعبیر غلط کی جاتی ہے ۔

علامہ فرماتے ہیں ، تقدیر تو "وہ وقت ہے جو ابھی عالمِ ممکنات سے منصۂ شہود پر جلوہ گر نہیں ہوا ۔ اس کے ممکنات کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے بغیر آہستہ آہستہ معرضِ شہود میں آتے رہتے ہیں ۔

"تقدیر سے مراد وہ وقت ہے جو شدت سے محسوس کیا گیا ہو ۔ اس وقت کا اعداد و شمار اور فکر سے کوئی تعلق نہیں ۔"

اقبال مشروط طور پر تقدیر کو اور اس کے تحت جبر کو بھی مانتے ہیں ۔ ایسے جبر کو وہ محمود کہتے ہیں جس میں مقاصدِ عالیہ کے لیے تڑپ اتنی شدت اختیار کر جائے کہ محسوس کرنے والا علت و معلول کے

سلسلے کو بالکل نظرانداز کر کے نتائجِ ظاہری سے بے نیاز ہو جائے۔ جبرِ مذموم کے معنی ہیں اپنے عالم کو خود کچھ کیے بغیر خدا پر چھوڑ دینا۔ یہ ایمان کے خلاف ہے۔ ایمان اس زندہ یقین کا نام ہے جو نادر تجربات و واردات کی پیداوار ہے۔ پس زندہ یقین کی بدولت مجبوری مختاری میں بدل جاتی ہے۔

اس طرح اقبال کا موقف جبر و اختیار کے درمیان ہے۔ اسی لیے اُنھوں نے ''گلشنِ راز'' میں فرمایا ہے:

چنیں فرمودۂ سلطانِ[۴] بدر است — کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

اب مرگ و حیات کے موضوع کو لیجیے۔ مرگ کے سلسلے میں شبستری کی بحث بھی بڑی فکرانگیز ہے، مگر اقبال نے ''گلشنِ راز'' میں مرگ کو ایک واقعہ کے بجائے سلسلۂ حادثات کی ایک کڑی قرار دیا ہے، گویا سلسلۂ مرگ سے گزرنا زندگی میں شامل ہے۔ اسے انھوں نے "سفر از خود بخود کردن" بھی کہا ہے۔ اس سفر کے ایک مرحلے کے اختتام کا نام مرگ ہے۔ جب صورت یہ ہے تو فرماتے ہیں:

ازاں مرگے کہ می آید چہ باک است
خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

* * *

بپایاں نا رسیدن زندگانی است
سفرِ ما را حیاتِ جاودانی است

"خطبات" میں حقیقتِ مرگ کی مفصل تشریح کے ذریعے ''سفر از خود بخود کردن" کا صحیح مفہوم واضح کیا ہے اور کہا ہے کہ خودی کا مقاصد آشنا ہو کر مرورِ فی الزمان ہر لحظہ ایک نئے تغیر کو ظہور میں لاتا ہے۔ اسی سے خودی استحکام پاتی ہے اور ارتقا کی منازل طے ہوتی ہیں۔ یہ ارتقائی سفر از خود بخود ہے اور اس میں ہم جس شے کو موت کہتے ہیں وہ ایک واقعۂ ارتقائی ہے جو خود کو خود کی اگلی منزلوں تک لے جاتا ہے۔ اسی لیے اقبال نے اس سفر کو حیاتِ جاودانی کہا ہے۔

اسی طرح کے چند اور مسائلِ مشترک مثلاً ماؤ من کی حقیقت ، علم و آگہی کے معنی ، خودی کا اثبات وغیرہ ''گلشنِ راز'' اور ''خطبات'' کے مشترک موضوعات ہیں ۔ اس مختصر سی تمہیدی گفتگو سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ شرحِ ''گلشنِ راز'' کے لیے ''خطبات'' کا اور شرحِ ''خطبات'' کے لیے ''گلشنِ راز'' کا مطالعہ ازبس مفید ہے ـــــ اور چونکہ ''گلشنِ راز'' کو تقدمِ زمانی حاصل ہے اس کے پڑھنے کے بعد ''خطبات'' پر نظر ڈالنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ ''خطبات'' ''گلشنِ راز'' کی پھیلی ہوئی تفصیل نہیں تو جملہ کوائف کی روشنی میں اسے ''خطبات'' کے ابتدائی نکات یا اشارات کا درجہ ضرور حاصل ہے ـــــ اور چونکہ ''گلشنِ راز جدید'' کی تحریک شبستری کی کتاب سے ہوئی جو مسلمانوں کی عرفانی حکمت کا ایک اہم ورق ہے ، اس لیے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ''گلشنِ راز جدید'' حکمتِ قدیم کو حکمتِ جدید کے پیرائے میں پیش کرنے اور فکرِ تازہ کے آئینے میں دکھانے کی ایک عظیم کوشش ہے جس کا اختتام عظیم تر کتاب ''خطبات'' پر ہوا ہے ۔

عارف سیمابی سیالکوٹی

خودی ، اور عارفِ خودی

نکتہ داں ، راز آشنائے خودی
تیرا ہر شعر ہے نوائے خودی

لا الا آشنا ، خودی سرشار — تجھ سے تحریکِ ابتدائے خودی
تو نے بالکل بدل دیا مفہوم — اے شناسائے رمز ہائے خودی
خود روی ، خود سری ، رعونت ، کبر — اب نہیں ہے یہ اقتضائے خودی
کچھ ضرورت نہیں مٹانے کی — شرک افزا نہیں فضائے خودی

اب ہیں دلکش خودی کے خد و خال
اب ہے جاذب نظر لقائے خودی

خود شناسی ہے نقطۂ آغاز — عزتِ نفس ، ابتدائے خودی
احترامِ انا و خود نگری — کتنا ارفع ہے مدعائے خودی
شرفِ منصبِ نیابتِ حق — یہ ہے برہانِ ارتقائے خودی
اللہ اللہ یہ انقلابِ عظیم — پرچمِ دیں ہے اب لوائے خودی
یہ خودی کی ہے آخری منزل — ہو رضائے خدا ، رضائے خودی

وحدہٗ لا شریک لہ کے سوا
کچھ نہیں اور ماورائے خودی

کر دیا واقعات نے ثابت — تیری تخلیق تھی برائے خودی
شاعرِ اعظم و ادیبِ جلیل — صاحبِ عزم و ناخدائے خودی
سوز سے پُر ہے درد سے معمور — روح پرور تری صدائے خودی
تیرے ہر شعر سے خودی کی نمود — تیری ہر نظم رہنمائے خودی

بطلِ ملت ، مفکرِ اسلام
ہو گئی تجھ پر انتہائے خودی

محمد منور

علامہ اقبال اور ''کتابِ زندہ''

آئینۂ قرآن کے حوالے سے اگر آدم خود بیں یعنی خود شناس ہو اور اپنی ذات سے آگاہی رکھتا ہو تو اسے یقین میسر آ جاتا ہے کہ اس کا مقام بہت ہی بلند ہے ۔ اس ضمن میں علامہ اقبال نے اپنی تائید گوئٹے سے بھی کرائی ہے ۔ علامہ لکھتے ہیں :

''قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گونا گوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں ۔ قرآنی تعلیمات کا یہی وہ بنیادی پہلو ہے جس کے پیش نظر گوئٹے [Goethe] نے باعتبار ایک تعلیمی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایکرمن [Eckermann] سے کہا تھا 'تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں ۔ ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا ۔''[1]

گمان یہی ہے کہ گوئٹے نے خود قرآن نہیں بلکہ اس کا ترجمہ پڑھا اور اس کے باوجود اتنا متاثر ہوا ۔ اگر وہ عربی قرآن پڑھنے اور اس کے مفاہیم کو براہِ راست سمجھنے پر قادر ہوتا تو اس کا دلِ زندہ نہ جانے اسے کیا سرشاری عطا کرتا ، اس لیے کہ ترجمۂ قرآن خواہ کتنا ہی معیاری کیوں نہ ہو اصل عربیٔ مبین کے بھر پور معانی کو اور پھر اس کے تناسبات اور آہنگ کے اثر کو قطعاً منتقل نہیں کرتا ۔ پروفیسر حتّی

۱۔ سید نذیر نیازی ، مترجم ، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' (لاہور : بزم اقبال ، ۱۹۵۸) ، ص ۱۳ ۔

(Hitti) لکھتے ہیں :

"اسلوبِ قرآن اسلوبِ الٰہی ہے ، بے نظیر ، ناقابلِ تقلید ۔ یہی اس کا سب سے بڑا معجزہ ہے ۔ اس کی تجوید میں بڑی تاثیر ہے ، اس کا فنی جوہر اور جذبات کے تاروں کو ٹٹولنے والا پیغام ترجمے کی صورت میں اپنا اکثر کمال کھو بیٹھتا ہے ۔"[2]

ترجمہ بہرحال ترجمہ ہے ، وہ قرآن نہیں ۔ قرآن تو وہی ہے جو عربی زبان میں اُترا ۔

یہ قرآن ہی ہے جو آدم کو جرأت آموز اور زندگی بخش پیغام سناتا ہے کہ وہ نائبِ خدا ہے ۔ لٰہذا خدا کے بعد جملہ عناصر پر فرمانروائی اسی کی ہوگی ۔ اسے بلندیوں ، پستیوں ، ہواؤں ، بجلیوں ، شعلوں ، برفوں ، طغیانیوں ، جنّوں ، عفریتوں ، وحشی حیوانوں اور درندوں نیز موسموں کے گوناگوں انقلابوں سے ہرگز نہیں گھبرانا چاہیے ، اس لیے کہ گو اس کا وجود بظاہر بڑا عاجز ہے ، مگر اس کے اندر روحِ خداوندی کا جو ذرۂ نور ہے وہ مفتوح و مغلوب ہونے کے لیے نہیں آیا ۔ لٰہذا آدم کو اپنے اندر تغیّر اور انقلاب پیدا کرنا ہوگا ، ہر صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کی خاطر اللہ کی ودیعت کردہ صلاحیتوں سے کام لینا ہوگا ۔ جی چاہتا ہے کہ "بالِ جبریل" کی نظم "روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے" ساری نقل کر دی جائے :

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ !
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ !
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ !
ایّام جدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ !
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ !
ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک یہ خاموش فضائیں

---

2. *Islam—A Way of Life*, pp. 27-28.

یہ کوہ یہ صحرا یہ سمندر یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایّام میں آج اپنی ادا دیکھ !
سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے !
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے !
ناپید ترے بحرِ تخیّل کے کنارے !
پہنچیں گے فلک تک تیری آہوں کے شرارے !
تعمیرِ خودی کر اثرِ آہ رسا دیکھ !
خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں !
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں !
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں !
جنت تری پنہاں ہے ، ترے خونِ جگر میں !
اے پیکرِ گل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ !
نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے !
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے !
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے !
محنت کش و خوں ریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ !

پہلے دو بندوں میں کائنات کے مختلف مناظر و مظاہر دکھائے گئے ہیں تاکہ آدم فطرت کے کاروبار کا گہری نظر سے مطالعہ کرے ۔ نیز آدم کو یہ خبر دی گئی کہ تم اُن عناصر پر قابض ہو جاؤ گے اور اس لیے قابض ہو جاؤ گے کہ اللہ نے تمھارے وجود میں وہ تمام جوہر ودیعت کر دیے ہیں جو تمھیں حاکمیت کے قابل بناتے ہیں ۔ طبعی موانع انسان کے عزم و ارادہ کی راہ نہیں روک سکتے ۔ جان ڈیوی لکھتے ہیں :

"Knowledge is power and knowledge is achieved by sending the mind to school of Nature to learn her process of change."[3]

3. *Reconstruction in Philosophy* (2nd Ed., 1959), p. 49.

[علم قوت ہے اور یہ قوت اس طرح حاصل ہوتی ہے کہ ذہن کو مدرسۂ فطرت میں تربیت پانے کے لیے بھیج دیا جائے تاکہ اُسے عملِ تغیّر کا درس میسر آ جائے ۔]

انسان کی بے پناہ صلاحیتوں کے اس مفہوم کو ''بالِ جبریل'' کی اشاعت سے قبل حضرتِ علامہ نے اپنے ''خطبات'' میں بایں الفاظ بیان کیا تھا اور قرآن کی ضمانت کے ساتھ بیان کیا تھا :

''جب اس کے گرد و پیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں تو وہ ان کو جیسی چاہے شکل دے سکتا اور جس طرف چاہے موڑ سکتا ہے ۔ لیکن اگر اس کا راستہ روک لیں تو اسے یہ قدرت حاصل ہے کہ اپنے اعماقِ وجود میں اس سے بھی ایک وسیع تر عالم طیّار کر لے جہاں اس کو لا انتہا مسرت اور فیضانِ خاطر کے نئے نئے سر چشمے مل جاتے ہیں ۔ اس کی زندگی میں آلام ہی آلام ہیں اور اس کا وجود برگِ گل سے بھی نازک ۔ بایں ہمہ حقیقت کی کوئی شکل ایسی طاقت ور ، ایسی ولولہ خیز اور حسین و جمیل نہیں جیسی روحِ انسانی ۔ لہٰذا باعتبار اپنی کنہ کے ، جیسا کہ قرآنِ پاک کا ارشاد ہے ، انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے ، ایک صعودی روح جو اپنے عروج اور ارتقا میں ایک مرتبۂ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے :

فلا اقسم بالشفق لا والیل و ما وسق لا والقمر اذا اتسق لا لترکبن طبقاً عن طبق ط (۸۴ : ۱۶ - ۱۹) ۔

[ترجمۂ آیات : میں قسم کھاتا ہوں شفق کی ، اور رات کی اور ان چیزوں کو جن کو وہ سمیٹ لیتی ہے اور چاند کی جب وہ پورا ہو جائے کہ تم کو ضرور ایک درجے یا حالت کے بعد دوسرے درجے یا حالت پر پہنچنا ہے ۔]''[۴]

شفق کے بعد رات ، اور رات کا احاطہ و غفلت ، پھر بیداری اور نئی زندگی ، چاند کا آغاز اور تکمیل — اللہ نے ان سب چیزوں کی قسم کھا کر کہا کہ تمہارا ارتقا اور سفرِ حیات و رفعت جاری رہے گا ۔ یہ کائنات محض تکرار نہیں ۔ یہ بڑھتی ہوئی ہر لحظہ ترقی پذیر کائنات ہے ، یہاں روکاؤ

۴- سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۱۸ ۔

نہیں اور بالخصوص انسان وہ شے نہیں جسے ایک ہی حالت پر رہنا ہو ۔ انسان کی ترقی کی راہ میں دنیا کی ہر شے ممد ہے اور اس راہ کی سجاوٹ ہے ۔ اس کی موت بھی زیادہ سے زیادہ لیند ہے جس کے بعد وہ تازہ دم ہو کر اُٹھے گا اور مزید آگے کو بڑھے گا ۔

اس طرح قرآن حوصلہ افزائی کرتا ہے کہ ایک دور کے بعد دوسرا دور آئے گا اور قرآن کے نزدیک ہر دور کی حیثیت محض ساعات کی سی ہے ۔ لٰہذا حاملِ قرآن یعنی فردِ مسلمان کو ہمت اور حوصلے سے یہ منازل طے کرنا چاہییں ۔ فردِ مسلمان کے فسانے اور زمانے بے حساب ہیں ۔ وہ کسی ایک منزل پر نہیں رک سکتا ۔ وہ رکے تو قرآن ایک نئی دنیا لا کے سامنے رکھ دیتا ہے اور اس کی تسخیر پر اُبھارتا ہے مگر یہ کتابِ زندۂ صاحبِ ایمان کے دلِ زندہ کی طلب گار ہے :

صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست	عصر ہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است	گیر اگر در سینہ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیاتِ خداست	ہر جہاں اندر بر او چوں قباست !
چوں کہن گردد جہانے در برش	می دہد قرآں جہانے دیگرش

[قرآن کی آیات میں سینکڑوں نئے جہانوں کے امکانات مضمر ہیں ۔ قرآن کی ساعات و آنات میں کئی کئی زمانے لپیٹے اور تہ کیے ہوئے پڑے ہیں ۔ اس کی آیات میں مضمر جہانوں میں سے فقط ایک جہان پورے عصرِ حاضر کے لیے کافی ہے ، اگر سینے میں دلِ معنی یاب موجود ہے تو تو اس مفہوم کو پالے ۔ بندۂ مومن بھی اللہ کی آیات میں سے ایک آیت ہے ۔ لٰہذا ہر جہان اس کے وجود کے لیے اسی طرح موزوں ہے جس طرح قبا ۔ کہنہ قبا کی طرح جب کوئی دنیا اس کے لیے پرانی ہو جاتی ہے تو قرآن کوئی نئی دنیا اس کے سپرد کر دیتا ہے ۔]

ان اشعار میں "لترکبن طبقاً عن طبق" کی ایک گونہ تشریح مل جاتی ہے ۔ اس ضمن میں عباس محمود العقاد کا اقتباسِ ذیل بھی مفیدِ مطلب رہبری کرتا ہے :

"نطشے کا ایک قول ہے جو نہ جانے اس نے سنجیدگی کے ساتھ پیش کیا

ہے یا از رہِ تمسخر ، اور وہ یہ ہے کہ انسان کی حیثیت بندر اور فوق البشر کے مابین پُل کی سی ہے ---- یہ قولِ حسن ہو خواہ تمسخر ہو ، بہر صورت وہ پُل جو بندر کو فوق البشر میں منتقل کر دے موجود نہیں ، نہ ہو سکتا ہے - اس پُل کو نہ بندر تعمیر کرتا ہے نہ فوق البشر ، اور نہ خود انسان اور نہ دستِ فطرت - اس لیے کہ فطرت تو (بقولِ نطشے) کبھی بلندیوں سے پستیوں کی طرف چل پڑتی ہے اور کبھی پستیوں سے بلندیوں کا رخ کر لیتی ہے - کوئی مقصد پیشِ نظر نہیں ہوتا - ہاں جو کہنا مراد ہے وہ یہ ہے کہ انسان زمین سے آسمان تک ایک پُل کی حیثیت رکھتا ہے اور اس پُل کو تعمیر کرنے والا خدا ہے - اس پُل کی نیو اسفل السافلین ہے اور چوٹی اعلاء علیین ---- مٹی سے برآمد ہونے والا آدمی جس کی جبلت میں ہے کہ روحانی اور عقلی آفاق کی جانب چڑھتا چلا جائے حسب ارشادِ ربانی ''یا ایها الانسان انك کادح الی ربك کدحاً فملاقیه [اے انسان تُو تو اللہ کی سمت محنت اور مشقت اٹھاتا چلا جائے گا اور پھر اس سے جا ملے گا] ، وہ ضرور اللہ تک جا پہنچے گا اس لیے کہ وہ حدیثِ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق خالق کی صورت میں تخلیق کیا گیا ہے ---- اس کی صورت سے مراد جسدی صورت نہیں بلکہ صفات کے باب میں ہم صورت ہونا ہے اور وہ صفات ہیں رحمت ، کرم ، علم ، عمل ، مشیت ، مجد ، عظمت ، فتح ، ابداع ، انشا (خلاقی) وغیرہ ---- اور یہ تمام اوصاف جن کا انسان سے مطالبہ کیا گیا انسان ان کو اپنانے پر بخوبی قادر ہے -''[۵]

اور یہ انسان کو پستیوں سے بلندیوں کی طرف لے جانے والا قرآن جسے خود رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کی وہ رسی قرار دیا ہے جو آسمان سے زمین تک پہنچی ہوئی ہے [کتاب اللہ هو حبل اللہ المحمود من السماء الی الارض] اور یہی وہ رشتہ ہے جس سے محروم ہو کر انسان انسان نہیں رہتا اور اسفل سافلین میں جا گرتا ہے - علامہ نے بھی قرآن کے بارے میں یہی کہا ہے :

ما همه خاک و دل آگاه اوست — اعتصامش کن که حبل الله اوست
چون گهر در رشتهٔ او سفته شو — ورنه مانندِ غبار آشفته شو !

۵- ''حقائق الاسلام و اباطیل خصومه'' (بیروت : دارالکتاب العربی) ، ص ۱۳۱ - ۱۳۲ -

[ہم سراپا مٹی ہیں اور قرآن دل ہے اور دل بھی آگاہ ۔ لہٰذا قرآن کو مضبوطی سے پکڑ لے ، وہی اللہ کی رسی ہے ، تو یا اپنے آپ کو قرآن کے رشتے میں موتی کی طرح پرو لے یا پھر ذرہ ہائے خاک کی طرح تتر بتر ہو جا ۔]

قرآن کو دلِ آگاہ قرار دینا توجہ طلب ہے ۔

انسان کیوں بار بار گرتا ہے ۔ اس باب میں انسان کو متنبہ کرنے کے لیے قرآنِ کریم زور دے کر کہتا ہے کہ اُن اقوام کے عروج و زوال کے احوال کا مطالعہ کرو جو تم سے پہلے ہو گزری ہیں ۔ وہ قومیں تم سے زیادہ طاقت ور تھیں اور آج ان کے آثارِ کبریائی میں سے محض دھندلے نقوش باقی ہیں تاکہ اولادِ آدم عبرت حاصل کرے ۔ ساتھ ہی قرآن نے یہ بھی واضح کر دیا کہ قوموں کے زوال کا سبب یہ نہیں کہ اللہ ایک خاص مدت تک نعمت دے چکنے کے بعد اُن سے یونہی شوقاً اور شغلاً توجہ ہٹا لیتا ہے ، اور پھر اسی طرح شوقاً اور شغلاً کسی دوسری قوم کو نوازنے لگتا ہے ۔ یہ بات نہیں ۔ حق یہ ہے کہ انسان خود غافل ہو جاتا ہے ۔ ضوابط کی پروا نہیں کرتا ، انصاف کی راہ سے ہٹ جاتا ہے ، فکر و عمل کی دیانت سے اپنے آپ کو معریٰ کر لیتا ہے ، دوسروں کے حقوق کو پامال کرنے لگتا ہے ، نیت میں خلل راہ پا لیتا ہے اور اس کی پوری شخصیت کا رویہ انسانی رویے کے بجائے بہیمی اور حیوانی رویہ بننے لگتا ہے ۔ چنانچہ اس تدریجی اندرونی زوال کے باعث اس میں قدرت و قوت کی کمی نمودار ہوتی چلی جاتی ہے ۔ لہٰذا اس کا رزق ، اس کی فارغ البالی ، اس کی آزادی اور اس کی شان رفتہ رفتہ گذشت ہو جاتی ہے ۔ قرآن کا ارشاد ہے :

"ذٰلك بان اللہ لم يك مغيراً نعمةً انعمها على قومٍ حتى يغيروا ما بانفسهم ۔"[6]

[اور یہ (کسب زوال و عقاب) یوں ہے کہ اللہ تو کسی بھی نعمت کو جو وہ کسی پر ارزانی کر چکا ہو نہیں بدلتا جب تک وہ لوگ خود اسے نہ بدل ڈالیں جو کچھ ان کے اندر ہے ، یعنی جب تک وہ اپنی خصلت و سیرت خود نہ بگاڑ لیں ۔]

۶- ۸ : ۵۳ ۔

مراد یہ ہے کہ انھوں نے حصولِ نعمت کے لیے اپنے اندر جو قابلیت پیدا کی تھی جب اس قابلیت ہی کو باقی نہ رکھا تو نعمت کیسے رہتی ؟

علامہ اقبال مطالعۂ ذات اور مشاہدۂ کارخانۂ فطرت کے بعد از روئے قرآن تیسرا مصدرِ علم و آگاہی تاریخ کو قرار دیتے ہیں اور تاریخ کی ادا کردہ بصیرت یہ قرار دیتے ہیں کہ قومیں اپنی اجتماعی غلط کاریوں کی سزا پاتی ہیں[7] :

"It is one of the most essential teachings of the Quran that nations are collectively judged, and suffer for thier misdeeds here and now."

انفرادی سزا تو ہے ہی ، اس سے مفر کیوں ؟ وہ تو واضح حکم ہے کہ ہر ایک کو اللہ کے حضور کے آگے اپنا نامۂ اعمال پڑھنا ہوگا ، اس وقت حقائق کھل کر سامنے آ جائیں گے ۔ اللہ کی طرف سے فہمائش کے طور پر ارشاد ہوگا "آج تو تیری نظر بڑی تیز ہے" ۔

"لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ۔"[8]

مگر قوموں کو سزا اجتماعاً اس وقت ملتی ہے جب اُن میں افراد کی اکثریت غلط کار ہو جائے ۔ وہ باقیوں کو بھی لے ڈوبتے ہیں ۔ یہ الگ بات ہے کہ اُن راست رو اور نیک عمل لوگوں کو اللہ اگلے جہان میں زیادہ بہتر بدلہ عطا کر کے راضی کر دے ۔ تاہم جب قوموں کو اجتماعی سزا ملتی ہے تو بھلے لوگ بھی اس کی لپیٹ میں ضرور آتے ہیں :

فطرت افراد سے اغماض بھی کر لیتی ہے !
کبھی کرتی نہیں ملت کے گناہوں کو معاف !

قرآن تو حضرتِ علامہ کے نزدیک کتابِ زندہ ہے اور زندگی آموز روح عطا کرتی ہے ۔ اس کا بھیجنے والا علیم و حکیم ہے ۔ لہٰذا قرآنِ حکیم

---

7. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1946), p. 138.

۸۔ قرآن حکیم ، ۵۰ : ۲۲ ۔

کی تعلیمات لازوال ہیں اور اُنھیں کائنات میں رونما ہونے والے حادثات سے کسی قسم کا کوئی اندیشہ و خلل نہیں ۔ ہر وہ بات جو حقیقت ہے قرآن ہے ، باقی باطل ۔ بالفاظ علامہ اقبال :

آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم ! حکمتِ او لازوال است و قدیم !
قلبِ مومن را کتابش قوت است ! حکمتش حبل الوریدِ ملت است !

قرآن کی تعلیمات روشنی ، دانش ، ترقی اور قوتِ تسخیر کی ضامن ہیں ۔ یہ ابدی فیصلے ہیں ، چند سو سال یا چند نسلوں کی بات نہیں ۔ چھوٹے چھوٹے واقعات جن سے باطل کی قوت اُبھرتی دکھائی دے وہ ابد کے سمندر میں بلبلے کی حیثیت بھی نہیں رکھتے ۔ خدا کی مشیت اپنا کام کر رہی ہے اور انسان کے ساتھ جو وعدۂ تسخیر کیا گیا تھا وہ بہرصورت پورا ہو رہا ہے ۔ مگر انسان ناشکرگزار ہے :

''قتل الانسان ما اکفرہ'۔''۹ [برا ہو انسان کا ۔ یہ کتنا ناشکرا ہے] ۔

حق یہ ہے کہ انسان کی ہر حماقت اور ہر سرکشی اور بے صبری و کفرانِ نعمت کے با وصف جو ازلی پیمان تھا اللہ نے اسے نہیں توڑا ، اور وہ تھا :

''و سخر لکم مافی السمٰوات و ما فی الارض جمیعاً منہ ۔''۱۰

[اور اس نے آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے تمھارے لیے اپنی طرف سے مسخر کر دیا ہے ۔]

چنانچہ حضرتِ علامہ یاد دلاتے ہیں :

آیۂ تسخیر اندر شانِ کیست ! ایں سپہرِ نیلگوں حیرانِ کیست !

اور اگر یہ بے بصر آدم خدا شناس بھی ہوتا تو یہ دنیا اپنی جملہ وسعتوں کے با وصف تنگیوں کا جہنم نہ دکھائی دیتی :

''و ضاقت علیھم الارض بما رحبت ۔''۱۱

قرآن پوری نسلِ انسانی کے لیے ہے مگر جن تک قرآن نہیں پہنچا وہ

۹- ایضاً ، ۸۰ : ۱۷ ۔ ۱۰- ایضاً ، ۴۵ : ۱۳ ۔
۱۱- ایضاً ، ۹ : ۱۱۸ ۔

قرآن پر عمل پیرا ہونے کے اتنے ذمہ دار نہیں جتنے وہ جن کے پاس قرآن پہنچ گیا - جن کے پاس قرآن پہنچ گیا ان پر قرآن کا حق ہے کہ قرآن کو اس طرح طاق میں نہ سجائیں جس طرح برہمن بت کو طاق میں سجاتا ہے :

در صد فتنہ را بر خود کشادی دو گامے رفتی و از پا فتادی
برہمن از بتاں طاقِ خود آراست تو قرآں را سرِ طاقے نہادی !

ہوتا یہی رہا ہے کہ جہد و عمل کی راہ اختیار کرنے کے بعد مسلمان جلد ہی غافل ہو جاتے ہیں اور زوال سے ہم کنار ہونے لگتے ہیں - سب وہی ہے جو اوپر علامہ کے اشعار میں بیان ہوا ، یعنی مسلمان قرآن سے غافل ہو جاتا ہے - اس کتاب کو جو درسِ حیات دینے والی اور قوت بخشنے والی کتاب ہے ایک بے حس بت کی طرح طاق کی سجاوٹ بنا لیتا ہے - اسی مضمون کو ذرا زیادہ تاسف اور کرب کے ساتھ ذیل کے دو شعروں میں بیان کیا ہے :

خوار از مہجوریٔ قرآں شدی شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی
اے چو شبنم بر زمیں افتندۂ در بغل داری کتابِ زندۂ !

[تو نے قرآن کو چھوڑ دیا لہٰذا ذلیل و خوار ہو کر رہ گیا - نتیجہ یہ نکلا کہ گردشِ دوراں اور انقلابِ زمانہ کے ہاتھوں عاجز ہو کر نالہ و فریاد کرنے لگا - اے شبنم کی طرح زمین پر گرنے والے ، تیری بغل میں وہ کتاب ہے جو سراسر زندگی ہے -]

دوسری جگہ کہتے ہیں :

نماند آں تاب و تب در خونِ نابش نروید لالہ از کشتِ خرابش
نیام او تہی چوں کیسہ او ! بطاقِ خانۂ ویراں کتابش

[اس کے خونِ تازہ میں وہ آب و تاب نہیں رہی - اب اس کی ویران کھیتی سے لالہ نہیں اُگتا - اس کی نیام اس کے کیسے کی طرح خالی ہے اور یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ اس نے اپنے ویران گھر میں کتاب کو طاق پر رکھ چھوڑا ہے -]

ظاہر ہے کہ قرآن اللہ کی رحمت ہے ، برکت ہے ، شفا ہے ، نور ہے ، جیسا کہ خود قرآن نے اپنے بارے میں دعویٰ کیا ہے - پھر اگر اُمتِ

مسلمہ قرآن سے منہ پھیر لے گی تو نتیجہ کیا ہوگا ؟ اور یہ اُمت قرآن سے منہ پھیرتی رہی ہے ۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ قیامت کے روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ اظہار کریں گے کہ ''اے میرے رب ! میری قوم نے تو قرآن کو رد کر رکھا تھا'' :

"و قال الرسول یا رب قومی اتخذوا ھذا القرآن مہجوراً ۔''۱۲

قرآن کو نظر انداز کرنے اور قرآن سے روگرداں ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ مسلمان ملت سے دنیا جہاں کی دیگر نعمتوں کی طرح خود قرآن بھی چھین لیا جائے گا اور ایسے لوگوں کے حوالے کر دیا جائے گا جو قرآن کے حقوق ادا کریں گے ۔ بقول حضرت علامہ :

ترسم آں روزے کہ محرومش کنند آتشِ اُو بر دلِ دیگر زنند !!!

حفظِ قرآن الحمد للہ بڑی برکت ، بڑا نور ، بڑی نعمت ، بڑی دولت ، مگر حفظِ قرآن سے بڑھ کر جو شے قرآن کا تحفظ کرتی ہے وہ قرآن کے مطابق زندگی بسر کرنا ہے ۔ قرآن تقویٰ اور بِر کی تعلیم دیتا ہے ۔ اس کے مطابق ہر اس کام سے پرہیز لازم ہے جو مستوجبِ سزا ہو اور اس کام کا اقدام لازم ہے جو باعثِ اجرِ جزیل ہو ۔

قرآن پر عمل ایک خاص نمایاں اور جیتا جاگتا رویہ پیدا کر دیتا ہے جو بدی کو قبول کر ہی نہیں سکتا خواہ وہ کسی رنگ میں ہو ۔ وہ رویہ نیکی کے لیے دل میں کشش پیدا کر دیتا ہے خواہ وہ کسی بھی نوعیت کی ہو ۔ یہ محض تعقل و تفکر کی بات نہیں ۔ قرآن وجدان کو بدل دیتا ہے اور اسے وجدانِ بیدار ہی نہیں وجدانِ فعال بھی بنا دیتا ہے ۔ گیب (Gibb) کہتے ہیں ۔

''وجدانی عقل فلاسفر کی طرح یہ نہیں پوچھتی کہ خیر ، صداقت ، یا جمال کیا ہے ، وہ تو بالتاکید کہتی ہے کہ ان خصوصی احوال میں یہ عملِ خیر اور وہ شر ہے ، یہ عدل ہے وہ غیر عدل ہے ۔''۱۳

۱۲- ایضاً ، ۲۵ : ۳۰ ۔

13. *Studies on the Civilization of Islam* (Oxford, 1969), pp. 192-93.

یہ خیر و شر اور ظلم و عدل میں حدِ فاصل اور فارق کو نمایاں کرنے والی کتاب — یہ قرآنِ عظیم — پوری زندگی میں اور پوری کائنات میں خیر و عدل کا نفاذ چاہتی ہے ۔

ان اللہ یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینھی عن الفحشاء و المنکر والبغیط یعظکم لعلکم تذکرون ۔"[۱۳]

[اللہ حکم دیتا ہے عدل کا اور بھلائی کا ، اور قرابت داروں پر خرچ کرنے کا اور روکتا ہے بے حیائی سے ، ناپسندیدہ امور سے اور سرکشی کی باتوں سے ۔ خدا یہ تلقین کرتا ہے ۔ ممکن ہے تمھیں نصیحت ہو اور تم یاد رکھو ۔]

اس عدل اور احسان کے مفہوم کو بندۂ مومن ہی سمجھتا ہے اور وہی صحیح معنوں میں اسے اپنا سکتا اور نافذ کر سکتا ہے ۔ یہ اس کی ذمہ داری ہے اور ذمہ داری اس لیے کہ ایمان اسے اس امر کی بخوبی قوت اور استطاعت عطا کر دیتا ہے ۔ علامہ کہتے ہیں کہ مردِ مومن :

پیشِ باطل تیغ و پیشِ حق سپر امر و نہی او عیارِ خیر و شر !!
عفو و عدل و بذل و احسانش عظیم ہم بقہر اندر مزاج او کریم !
ساز او در بزم ہا خاطر نواز ! سوز او در رزم ہا آہن گداز
در گلستاں با عنادل ہم صفیر ! در بیاباں جرہ بازِ صید گر !

پھر جہاں قرآنی آئین نافذ ہوگا اس کے نفاذ کا تحفظ بھی کرنا پڑے گا ، اس لیے کہ آدمی مزاجاً ایسا واقع ہوا ہے کہ پابندیوں سے بھاگتا اور تربیت سے گریز کرتا ہے ۔ اسے نیچے کی طرف جانے میں دیر نہیں لگتی ، اور اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ آدمی روح سے منحرف ہو کر بدن کا یا بالفاظِ دیگر مادے کا غلام بن کر رہ جاتا ہے ۔ مصطفی الکیک (مصری مصنف) استاذ عبدالکریم الخطیب کے حوالے سے لکھتے ہیں :

"اما حین ینکر الانسان جانبہ الروحی و یعیش علی انہ مادۃ من لحم دم، فانہ لن یرتفع کثیراً عن حیاۃ الوحوش الضاریۃ

۱۳- قرآن حکیم ، ۱٦ : ۹۵ ۔

والنسور الکاسرہ ۔ حیاته، کاھا عراك و صراع* و ان استخدم الصواریخ الذریة والقذائف الھید روجینیة بدل الناب و المخلب ۔''۱۵

[جب آدمی اپنے روحانی پہلو سے منحرف ہو کر گوشت پوست اور خون کی مادی زندگی بسر کرنے پر اُتر آتا ہے تو اس وقت وہ درندوں اور گدھوں کی سطح سے بلند تر ہرگز نہیں ہوتا ۔ اس کی زندگی سراسر بیکار اور مار دھاڑ کی زندگی ہوتی ہے ۔ فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ لمبے تیز دانتوں اور پنجوں کے بجائے ذری راکٹ اور ہائیڈروجن مزائل کو کام میں لاتا ہے ۔]

یہ حیوانی پہلو جب غالب اور حاوی ہو جاتا ہے تو آدمی جانتے بوجھتے ، دیکھتے بھالتے اصولوں کو ترک کرتا ہے ۔ کارخانۂ عبرت کا ہر منظر درس دیتا ہے مگر وہ منہ پھیر لیتا ہے ۔ وہ بدنی لذات اور ہوس سے آگے سوچتا ہی نہیں ۔ نتیجہ یہ کہ وہ روز بروز زمین کے ساتھ چپکتا اور روز بروز مزید حیوان بنتا چلا جاتا ہے ۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے :

''و لو شئنا لرفعناہ لبھا ولکنه، اخلد الی الارض واتبع ھواہ ۔''۱۶

[اگر ہمیں اپنی مرضی کرنا ہوتی تو ہم اس کو یعنی گرفتارِ ہوس آدمی کو اپنی آیات کی مدد سے ضرور اُوپر کو اُٹھا لیتے ، لیکن وہ تو زمین کے ساتھ چپکتا چلا گیا ، اور اپنی ہوس کے پیچھے پڑا رہا ۔]

مصطفیٰ الکیک کہتے ہیں کہ آدمی مزاجاً ایک تخریب پسند وجود ہے اور حیوانی ہوس کا بندہ ، خرابی اور بربادی کے ذوقِ فراواں کا مالک ۔ سبب کوئی نہ کوئی احساسِ کمتری ہوتا ہے (جسے ہوس کی ناآسودگی جنم دیتی ہے) ۔ چنانچہ وہ اُس کمی کو پورا کرنے کے لیے دوسروں کے درپۓ نقصان رہتا ہے ۔ وہ عالم و فاضل بھی بن جائے تو کوئی فرق نہیں پڑ جاتا ۔ اگر اس کی حیوانیت اس پر غالب ہے تو وہ اس علم کو بھی تخریبی وسائل و آلات کی اختراع کا ذریعہ بنا لے گا ــ وہ وسائل و آلات جو اسے قبلاً بے علمی کے باعث میسر نہ تھے ۔ پہلی اور دوسری عالمگیر جنگ کی

۱۵- ''عین عالمین'' (دارالمعارف ، مصر) ، ص ۱۲۳ -
۱۶- قرآن کریم ، ۷ : ۷۶ -

تباہ کاریاں حیوانوں کی علمیت کا گھناؤنا منظر ہیں ۔ ایٹمی اور ہائیڈروجنی اور کولبالٹی قوتوں سے وہ کام لیا گیا کہ عقلِ انسانی دنگ رہ گئی ۔ تاہم آدمی کو وہ ذرائع ضرور بہم پہنچ گئے جن کی مدد سے وہ اپنے ہی معاشرے کو تہس نہس کر دے ، زندگی کے آثار تلف کر دے اور کرۂ ارضی کے پرخچے اُڑا کر اسے گرد و غبار میں تبدیل کر ڈالے ۔[۱۷]

وحوش اور وہ بھی درندے عموماً انسانی وجود سے بدکتے ہیں اور وحشت کے جوش میں جب موقع ملے حملہ آور ہو جاتے ہیں ۔ یہی عالم ان وحشیوں کا ہے جو شکلاً آدمی نظر آتے ہیں ۔ لہٰذا انسانی معاشرے کے افراد کو بھی اُن سے خطرہ لاحق رہتا ہے اور پوری اجتماعی زندگی کو بھی ، مگر جہاں تک اسلامی معاشرے کا تعلق ہے ہر غیر مسلم معاشرے کو اس سے کد ہوتی ہے ۔ خدا کا انکار کرنے والوں کو قرآن نے بدترین چوپاؤں اور حیوانوں میں شامل کیا ہے :

''ان شرالدواب عنداللہ الذین کفروا فہم لا یومنون ۔''[۱۸]

گویا غیر مومن کی خوئے حیوانی کو اسلامی معاشرے سے خواہ مخواہ کا بیر ہوتا ہے ۔ بقول حضرت علامہ :

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز !
چراغِ مصطفوی ؐ سے شرارِ بولہبی !

ظاہر ہے کہ اسلامی معاشرہ آئینِ قرآن پر استوار ہوتا ہے ۔ لہٰذا اس معاشرے کے تحفظ کا مطلب قرآن کے عملِ نفاذ کا تحفظ ہے ۔ اس تحفظ کے لیے قوت بھی قرآن ہی کی روشنی میں حاصل ہوتی ہے ، اس لیے کہ قرآن دفاع کو مضبوط بنانے اور مضبوط رکھنے کا حکم دیتا ہے ۔ حق و باطل کی آویزش دائمی ہے ۔ لہٰذا دفاع کے ضمن میں یہ مستعدی اور تیاری بھی دائمی ہے جو قرآن کا ارشاد ہے :

''و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون

۱۷۔ مصطفیٰ الکیك ، کتاب مذکور ، ص ۱۲۴ ، ۱۲۵ ۔
۱۸۔ قرآن کریم ۸ : ۵۵ ۔

بہ عدو اللہ و عدوکم ۔''۱۹

چنانچہ حضرتِ علامہ نے شرف النساء بیگم کی زبانی وہ الفاظ برنگِ شعر ''جاوید نامہ'' میں سجائے ہیں جو شرف النساء نے مرتے دم اپنی والدہ سے کہے تھے ۔ ان الفاظ میں یہ تلقین کی گئی ہے کہ قرآن کی ہدایت اسلامی معاشرے کی تعمیر کرتی ہے اور تلوار یعنی دفاعی قوت ہر اس ایسے معاشرے کا تحفظ کرتی ہے جہاں قرآن نافذ ہو :

بر لبِ او چوں دمِ آخر رسید   سوے مادر دید و مشتاقانہ دید !
گفت اگر از رازِ من داری خبر   سوے ایں شمشیر و ایں قرآں نگر
ایں دو قوت حافظِ یک دیگر اند   کائناتِ زندگی را محور اند !

اور مزید یہ کہا ''قرآن اور شمشیر کو مجھ سے جدا نہ کرنا ، میری قبر پر نہ گنبد ہو نہ قندیل ، مگر قرآن اور شمشیر وہاں موجود رہے ۔ میری تربت کے لیے یہی سر و سامان کافی ہے ، یعنی آئینِ حیات قرآن ہے جس میں فرد اور معاشرے کے حقوق و فرائض سیاسی اصولوں کے انداز میں درج ہیں ، اور جس میں یہ بھی بالوضاحت بتا دیا گیا ہے کہ ہر فرد خدا کے حضور جواب دہ ہے ۔ کوئی جان کسی دوسرے کے اعمالِ بد کا بار نہیں اٹھائے گی ۔ لہٰذا کوئی ابدی گناہ طوق کی طرح اولادِ آدم کے گلے میں پڑا ہوا نہیں ۔ قرآن بتاتا ہے کہ ہر فرد کے روابط خود اپنی ذات سے کیا ہیں ، افرادِ معاشرہ سے کیا ہیں اور خداوند تعالیٰ سے کیا ہیں ۔ اس بنیاد پر اسلامی معاشرہ استوار ہوتا ہے ، وہ معاشرہ جس کی بنا خدا کی توحید پر ایمان ہے اور جو اصولاً ہر فرد سے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے ذاتی اعمال میں بھی توحید ہو ، اس کے سلوک میں تضاد و تفریق نہ ہو ، شخصیت منتشر نہ ہو ۔ اسی طرح آدم کے اجتماعی رویے میں بھی توحید ہو ، تضاد و افتراق نہ ہو ۔ یہ احساسِ توحید ایک خاص طرح کا توازن اور تناسب پیدا کر دیتا ہے جس سے مردِ مومن کا زندگی اور کائنات کے بارے میں ایک مخصوص نقطۂ نظر بن جاتا ہے ، ایک

۱۹- ایضاً ، ۸ : ۶۰ ۔

مخصوص طرزِ عمل وجود میں آ جاتا ہے ۔ اس مخصوص کیفیت یا رنگ کی بدولت مومن جہاں بھی ہوگا پہچان لیا جائے گا ۔ اہلِ توحید کا توحیدی رویہ انھیں متحد کر دیتا ہے اور وہ کروڑوں سینوں کے با وصف یک دل ہوتے ہیں ۔ اس بات کو مارس گاڈ فرائے دی مبنیز (Maurice Gaudfroy Demombynes) نے اپنے الفاظ میں اس طرح دہرایا ہے :

''اگرچہ باختلافِ زمان و مکان مسلمان اقوام میں تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں مگر ان کے مشترک اعمال و رسوم اور افعال اور آداب نے انھیں بدستور حیاتِ تازہ دی ہوئی ہے ۔''[۲۰]

اور آگے چل کر یہی مصنف رقم طراز ہے :

''مسلم معاشروں میں گو دولت کی وجہ سے یا منصب کے باعث طبقات پیدا ہو گئے ، اس کے باوصف برابری اور مساوات کا احساس موجود رہتا ہے جو بڑے حیرت ناک انداز میں ان کے مشترک روپے اور آہنگ میں جلوہ گر ہے ۔''[۲۱]

علامہ اس حقیقت کو اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کرتے ہیں :

چیست ملت اے کہ گوئی لا الہٰ ! با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ !
اہلِ حق را حجت و دعویٰ یکیست خیمہ ہائے ما جدا دلہا یکیست

اس موضوع کے باب میں سی ۔ ڈبلیو ۔ سمتھ (W.C. Smith) کا قول بھی دلچسپی سے خالی نہیں ۔ وہ لکھتے ہیں :

''زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ وہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا تھا ، اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ ہے جس نے اسلامی معاشرے کو یک جہتی بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی ۔ اس وحدت آموز قوت (توحیدی قوت) کا مرکز وہ دینی ضابطہ و آئین تھا جو اپنے طاقت ور اور صریح ولولے کے جلو میں ہر بات کو نظم و ترتیب سے نواز رہا تھا ۔ عبادات سے لے کر حقوقِ ملکیت تک سب معاملات اس کے زیرِ اثر تھے ۔ ۔ ۔ ۔ اسلامی آئین (فقہ) نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت سے نواز رکھا ہے ۔ یہی

20. *Muslim Institutions*, p. 159.

۲۱۔ ایضاً ، ص ۱۷۵ ۔

نہیں بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نواز رکھا تھا ، اس لیے کہ اس کی ساری زندگی کو اس پاکیزہ سانچے نے عملاً منضبط اور منظم کر کے ایک با معنی اور بھرپور کل بنا دیا تھا ۔[۲۲]

اور حضرت علامہ اس ہم آہنگ کیفیت کو بایں الفاظ بیان کرتے ہیں :

ملت از یکرنگیٔ دلہاستے ! ! روشن از یک جلوہ ایں میناستے
قوم را اندیشہ ہا بـاید یکے ! در ضمیرش مدعـا باید یکے !
مدعائے ما مآلِ مـا یکیست ! ! طرز و انداز و خیالِ مـا یکیست

جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ، جو معاشرہ توحید کی اساس پر استوار ہوگا اس معاشرے سے ہر باطل کو پرخاش ہوگی ۔ حق اور باطل میں تصادم بالکل طبعی حقیقت ہے ۔ کائنات میں دو ملتیں ہیں ۔ ایک اسلام ، ایک کفر ۔ ان دونوں ملتوں کی باہمی چپقلش یا بالفاظ حضرتِ علامہ ''چراغِ مصطفوی سے شرار بولہبی کی ستیزہ کاری'' اس وقت سے جاری ہے جب سے وحی نازل ہونے لگی ۔ اللہ نے انبیا کو بھیجنا شروع کیا اور اسلام آنے لگا ، اور پھر انسان کی درجہ بدرجہ عقلی اور ذہنی ترقی کے ساتھ وحی قدم بہ قدم آگے آگے چلنے لگی تا آنکہ خداوند کریم نے آدم کو عقل و ذہن کی وہ پختگی عطا کر دی جسے بلوغت کہا جا سکتا ہے ۔ جب یہ مرحلہ آ گیا تو کامل وحی بھی عطا کر دی گئی اور سمجھا دیا گیا کہ آئندہ تا حشر اس وحی کی روشنی میں چلنا ہوگا ۔ اور ساتھ ہی انسانیت کی مکمل اور کامل ترین مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ اور آسوۂ حسنہ کی صورت میں بخش دی ۔ حضورؐ ہمہ نوعی اعتبار سے نمونۂ اتم ۔ حضور کے افعال ، اعمال ، اقوال اور احوال امت کے لیے سنت ۔ اس قرآن اور سنت کے ہوتے مزید نہ کسی وحی کی ضرورت اور نہ کسی صاحبِ وحی کی ۔ بقول علامہ اقبال :

آں کتاب زندہ قرآنِ حکیم ! حکمت او لازوال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات ! بے ثبات از قوتش گیرد ثبات !

22. *Islam in Modern History* (1st ed.; paperback), p. 37.

حرفِ او را ریب نے تبدیل نے　　آیہ اش شرمندۂ تاویل نے !
نوعِ انسان را پیامِ آخریں !　　حاملِ او را رحمتٌ للعالمین !

اگر کتاب آخری کتاب ہے ، رسول صلی اللہ علیہ وسلم آخری رسول ہیں ، تو پھر ظاہر ہے کہ اُمتِ اسلامیہ بھی آخری اُمت ہے ۔ پھر حضور بھی تمام جہانوں کے لیے ہیں ، آپ کا اسوۂ حسنہ بھی تمام جہانوں کے لیے اور امت بھی تمام جہانوں کے لیے ۔ قرآن کا ارشاد ہے ''کنتم خیر امة اخرجت للناس ۔''[۲۳]

''وکذٰلک جعلنا کم امة وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شہیدا ط''[۲۴]

اسلام ، قرآن ، رسولؐ ، اُمت ، نہ کسی خاص علاقے کے لیے ہے اور نہ کسی خاص نسل کے واسطے ۔ حضورؐ کا ارشاد ہے ''الخلق عیال اللہ'' [تمام مخلوقاتِ آدم اللہ کا کنبہ ہے] ۔ سب ایک برادری ہے ۔ اگر برادری سچ مچ برادری ہے تو کوئی کسی سے از روئے قانونِ اسلام بڑا نہیں ۔ کسی کو خصوصی مراعات حاصل نہیں ، کوئی ساقط الحقوق نہیں ، کوئی بالائے قانون نہیں اور بقول ریوبن لیوی (Reuben Levy) سربراہ مملکت بھی قانون کا پابند تھا ، اس کے لیے کوئی خصوصی رعایت نہ تھی ۔[۲۵] زندگی کے مسائل میں کسی کے لیے قومی ، نسلی اور مالی اعتبار سے یا معاشرے میں منصب و اختیار کی رو سے کوئی اختصاص نہ تھا ۔ وہ مسائل تجارت سے متعلق تھے ، زراعت سے ، تعلیم سے ، صحتِ عامہ سے ، مزدوری سے خواہ جرم و سزا سے ، قانونِ اسلام کے روبرو سب برابر ۔

قرآن کو غور و تأمل سے پڑھنا اور سمجھنا ''فقہ'' کہلاتا ہے ، اور جو اس ضمن میں صاحبِ مقام ہو اسے فقیہ کہتے ہیں ۔ اصطلاحاً قرآن و سنت کی روشنی میں حقوق و فرائض کا تعین کرنے والا ، آئین و دستور مرتب کرنے والا ، اور اس بارے میں دوسروں کی ہدایت کا بار اٹھانے والا معلم ، اور مفتی اور قاضی سب فقیہ ۔ اور ایک بات بالکل عیاں ہے کہ فرد کا ذاتی

۲۳۔ ۳ : ۱۱۰ ۔　　۲۴۔ ۲ : ۱۴۳ ۔

25. *The Social Structure of Islam* (Cambridge), p. 295.

اخلاق اور ایک مخصوص مومنانہ رویہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک قرآن اور سیرتِ طیبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم رگ و پے میں نہ اُترے اور حضورؐ کا اپنا اخلاق فعال اور زندہ قرآن تھا ۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے پوچھا گیا کہ نبی اکرم کا اخلاق کیا تھا ، تو اُنہوں نے جواب دیا ''کان خلقه القرآن ۔''[۲۶]

حضرت علامہ کا ارشاد ہے :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب !
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

اور اسی طرح :

تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لا الٰہ الا ! ! !
لغتِ غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی

مگر قرآن اس وقت تک ضمیر پر نہیں اترتا جب تک حضورؐ کی سیرت کا رنگ اختیار نہ کیا جائے جیسا کہ خود حضرت علامہ کی روایت سے ان کے والد بزرگوار کی زبانی بیان ہوا ہے ۔[۲۷] مومن جوں جوں حضورؐ کی سیرت پر کاربند ہوتا جائے قرآن سے قریب تر ہوتا چلا جاتا ہے ۔ پھر ایک مرحلہ وہ بھی آ جاتا ہے جب مومن محض قاری نہیں رہ جاتا خود قرآن ہو جاتا ہے :

یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن ! !
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن !

علامہ اقبال نے قرآن کو کتابِ زندہ اسی وجہ سے قرار دیا ہے کہ وہ آدم کی زندگی پر اثر انداز ہو کر اسے بہتر سے بہتر بناتا چلا جاتا ہے یہ اثر ایک خاص زمانے کے بنو آدم تک محدود نہیں ۔ قرآن کو الی الابد یہ

۲۶- عبدالقاہر بن عبداللہ السہروردی ''عوارف المعارف'' ص ۲۳ ۔

۲۷- ''علامہ اقبال کے حضور''، ص ۶۰ - ۶۱ ۔

فریضہ سر انجام دینا ہے ، یعنی جملہ انقلابات و تحولات اور تغیرات و تطورات کے با وصف قرآن کو بنیادی اور اصولی راہیں سمجھانا ہیں ۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ فقہ جس کا اساسی اور اولین مصدر قرآن ہے مقفل نہیں ہو سکتی ۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ کسی بھی ارتقائی پیچیدگی یا اضطراب کے عالم میں قرآن سے تعلق توڑ نہیں سکتی ۔ حضرت علامہ اس باب میں یوں اظہارِ خیال کرتے ہیں :

''لیکن پھر اس سلسلے میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمحِ نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کے بجائے حرکت پر رہیں ۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمحِ نظر ایسا ہوگا اس کی روش ارتقا کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے ؟ البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہیے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں ، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے ۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی فعالیت سے لطف اندوز ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشافِ ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے ۔ لہٰذا اس ہر لحظہ آگے ہی آگے بڑھنے والی حرکت میں اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا ۔''[۲۸]

حضرت علامہ فقہا کی محنت و کاوش کی داد دیتے ہیں اور کہتے ہیں :

''۔۔۔ جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے ، خوب جانتے ہیں کہ بلحاظ ایک نظامِ مدنیت اور سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہا کی ذہانت اور فطانت کا مرہون منت ہے ۔ فان کریمر [Von Kremer] لکھتا ہے : 'رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے تیار کیا ہوا قانون موجود ہے ۔''[۲۹]

مگر فقہائے ماضی کو اس طرح داد دینے کے با وصف وہ یہ ماننے کو بالکل تیار نہیں کہ اب فقہ میں مزید ترقی ممکن نہیں ۔ چنانچہ سطورِ داد و تحسین کے ساتھ ہی کہتے ہیں :

۲۸- سید نذیر نیازی ، مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۲۵۷ -
۲۹- ایضاً ، ص ۲۵۹ -

''لیکن اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشو و نما کا خاتمہ ہو چکا ہے۔''

پھر اسی ضمن میں چند سطور آگے چل کے لکھتے ہیں :

''آئمۂ مذاہب کا کیا یہی دعوئ تھا کہ اُن کے استدلال اور تعبیرات حرف آخر ہیں ؟ ہرگز نہیں۔ اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعوئ دار ہے کہ اسے اپنے تجربات، علیٰ ہذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیش نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سر نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک یہ ایسی کوئی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآن پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، یہ نہیں کہ اپنے لیے روک تصوّر کرے۔''[۳۰]

بہر حال فقہی مسائل کا زیادہ تر تعلق معاشرے سے ہے ، بلکہ معاشروں سے۔ دنیا روز بروز زمانی اعتبار سے سکڑ رہی ہے۔ لہٰذا مکانی بُعد بھی کم ہو رہا ہے ، گویا کوئی معاشرہ دوسرے معاشروں سے الگ تھلگ نہیں رہ گیا اور نہ رہ سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ فقہ اسلامی کا دائرہ وہاں وہاں تک اثر انداز ہونا چاہیے جہاں جہاں مسلمان کسی بھی حیثیت و اثر کا مالک ہے ، اس لیے کہ اب تجارت و تعلیم ، صلح و جنگ ، حریف و حلیف وغیرہ کی نوعیت کچھ سے کچھ ہوتی جا رہی ہے۔ لمبے سفر میں جو کسی اور جگہ کے وقت سے شروع ہوتا ہے اور کسی اور جگہ کے وقت پر ختم ہوتا ہے راستے میں طلوع و غروب کے وہ اوقات نہیں رہتے ، مثلاً روزہ دار اپنے گھر سے چلتا ہے ، لہٰذا کوئی صورت وقت اور گھنٹوں کے اوسط سے مقرر ہو جانی چاہیے جیسے اُن علاقوں میں ہوگا جہاں راتیں کئی کئی ہفتوں کی ہیں۔ یہ تو محض ایک ننھی سی مثال تھی۔ غرض یہ کہ بڑھتی ہوئی بین الاقوامیت اور سکڑتی ہوئی کائنات میں پیچیدہ تر ہوتے ہوئے

۳۰۔ ایضاً ، ص ۲٦٠۔

مسائل و معاملات کا مقابلہ کرنے کے لیے اہلِ نظر فقہا کو تیار رہنا چاہیے۔ حضرتِ علامہ کے آرا اُوپر بیان ہو چکے ہیں۔ ان کا ایمان یہ ہے کہ قرآن کے مصدرِ اوّل کی حیثیت سے پیشِ نظر رکھنے اور سنت چراغ کی روشنی میں دیکھنے اور قیاس کے وسیع اور جرأت بخش جوہر کا سہارا لینے سے ہر نئے مسئلے کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اگر یہ نہیں تو پھر قیاس کا معنیٰ ہی کیا ہے؟

حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی حکومت سونپی تو استفسار فرمایا کہ تم معاملات و امور کے فیصلے کیونکر کرو گے؟ عرض کیا۔ قرآن کی روشنی میں۔ پھر استفسار ہوا، اگر قرآن میں اپنا مطلب نہ پاؤ تو؟ عرض کیا، آپ کے عمل سے مدد لوں گا۔ فرمایا، اگر میرے عمل میں بھی وہ بات نہ ملے؟ تو عرض کیا، پھر اپنی دانست سے کام لوں گا۔ اس جواب پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اظہارِ اطمینان و خوشنودی فرمایا۔

ظاہر ہے کہ فقہ کا اثر بیشتر ان معاملات پر پڑتا ہے جن کا تعلق معاشرے سے ہے۔ انسان معاشرے کا ایک فرد ہے۔ معاشرتی اور اجتماعی زندگی سے ہٹ کر اور کٹ کر کچھ بھی نہیں رہ جاتا۔ اس لیے اس کی اپنی روش بھی معاشرے کے مطابق اثر پذیر اور اثر انداز ہوتی ہے۔ تاہم اس کی اپنی ذات کی بھی ایک ''فقہ'' ہے۔ وہ اس کی داتی، روحانی اور عملی فقہ ہے جسے ہم اخلاق کہتے ہیں۔ معاشرتی اور انفرادی اخلاق کے مابین حدِ فاصل بظاہر کوئی نہیں، اس لیے کہ فرد اگر محض اکیلا ہے تو اسے اخلاق کی ضرورت ہی نہیں۔ اخلاق کی ضرورت تو وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں سے اس کا دوسرے فرد کے ساتھ کوئی رابطہ قائم ہوتا ہے، جہاں اسے اپنے اور دوسرے کے حقوق و فرائض کے احترام کا آغاز کرنا ہوتا ہے اس کی جواب دہی دو جگہ ہوتی ہے، ایک معاشرے میں مروج قانون کی عدالت میں اور دوسری اللہ کے حضور۔ اس کے قانونی جرائم بھی اکثر و بیشتر اللہ کے یہاں گناہ قرار پاتے ہیں، اس لیے کہ اسلامی قانون قرآن اور سنت ہی پر مبنی ہے۔ گویا ہر عدالتی، انتظامی اور تجارتی و معاشی ضابطہ و قاعدہ جس اساس پر استوار ہے وہ دین ہے۔ یہی باعث ہے کہ

دینی اور قانونی امور میں بڑا قریبی رشتہ ہے۔[۳۱]

مثلاً ایک شخص جان بوجھ کر ٹریفک کے قوانین کی خلاف ورزی کرتا ہے اور جرمانہ بھرتا ہے۔ اگر وہ مسلمان ہے تو اسے پتا ہونا چاہیے کہ اس نے جان بوجھ کر جو اس خلاف ورزی کا ارتکاب کیا تو گویا دوسروں کی پریشانی، اذیت یا کم از کم گمراہی کا باعث بنا۔ یہ عمل خدا کی عدالت میں گناہ ہے، خواہ اس کا درجہ کتنا ہی کمتر ہو۔ مومن کی عدالت ایک نہیں ہوتی۔ جواب دہی بھی ایک نہیں ہوتی۔ اس کا ظاہری اخلاق صحیح معنوں میں اخلاق جبھی بنتا ہے جب اس کا باطنی اخلاق بھی صحیح ہو۔ بقول حضرت ابو سعید الخراز ''کل باطنٍ یخالفہ' ظاہرٌ فھو باطلٌ''[۳۲] [جس باطن کا ظاہر اس کی مخالف کرے وہ باطن باطل ہے]۔ ظاہری اور باطنی ہم آہنگی کے بغیر انسان بہ طیبِ خاطر بھلا اور اچھا آدمی نہیں بن سکتا۔ بھلائی اس کا مزاج اور طبیعت قرار نہیں پاتی۔ اس کا جرائم اور گناہوں کے ارتکاب سے اجتناب محض قانون کی گرفت کا خوف ہے، خدا کی خوشنودی اور ضمیر و قلب کا اطمینان ہرگز مقصود نہیں۔ لہٰذا ایسا شخص ہمیشہ محفوظ مواقع کی تلاش میں رہتا ہے اور پھر ''اندھیرے اجالے میں چوکتا بھی نہیں''۔ مصنوعی عفت و عظمت کا پیرہن مقاماتِ ہوس کی کشش کے حضور میں ستر و حجاب ثابت نہیں ہوگا، بڑی آسانی سے تار تار ہو کر اتر جاتا ہے۔ لہٰذا اخلاق کی اصل اور اساس روح کی پاکیزگی ہے جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اسلام کسی پرائیویٹ اور پبلک لائف کے امتیاز و تفاوت کا قائل نہیں۔ کتبِ حدیث میں آتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق''۔[۳۳]

[میں بہترین اخلاق کی تکمیل کے لیے مبعوث کیا گیا ہوں]

جس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کی روح اخلاق تربیت و تعلیم ہے اور

---

31. H.A.R. Gibb, *Muhammadanism*, (O.U.P., 1961), p. 90.

۳۲- عبدالقاہر بن عبداللہ، کتاب مذکور، ص ۵۰۔

۳۳- ''فیض القدیر'' (مکتبہ مصطفیٰ البابی، مصر)، ۲/۱۱۵۔

آدمی کو ہر معنیٰ بہتر سے بہتر آدمی بنانا ہے ۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول پہلے گزر چکا ہے جس میں نھوں نے فرمایا تھا کہ حضور کا اخلاق سر بسر قرآن تھا : "کان خلقہ' القرآن" ۔ اب بات یوں بنی کہ مومن کے لیے بہترین نمونہ حضورؐ کا اسوۂ حسنہ اور حضور کا اسوۂ حسنہ قرآن کے آئینے میں جھلک رہا ہے ، گویا مومن جوں جوں حضورؐ کا زیادہ اتباع کرتا ہے توں توں وہ قرآن بنتا چلا جاتا ہے ۔ اگر وہ قرآنی اخلاق سے محروم ہے تو بظاہر کچھ بھی ہو اس کے ضمیر و بطرن کے باب میں اطمینان بالعموم ناممکن ہو گا :

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان
گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان !
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان ، قیامت میں بھی میزان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

یہ تو عیاں ہے کہ قرآن کسی خاص قوم یا نسل یا علاقے کے لیے نہیں آیا ۔ لہٰذا قرآنی اخلاق اور قرآنی آدابِ تربیت بھی بین الانسانی ہیں ، اور اس کا مقصود انسان کی انفرادی اور اجتماعی بھلائی ہے ۔ چنانچہ ہر وہ علم ، ہر وہ رسم ، ہر وہ مسئلہ جو انسان کی بہتری کا باعث بنے وہ سب خیر ہے اور وہ سب اسلام ہے ، مگر کسوٹی اور میزان پھر قرآن اور سنت ہوں گے ۔ ایک اخلاق وہ ہے جسے معاشرے کی مصلحت کہا جاتا ہے ۔ اگر وہ قرآن کے واضح ارشادات سے ٹکراتا ہے تو وہ کوئی مصلحت نہیں ۔ اس میں لازماً کوئی مضرت پوشیدہ ہے ۔ مصلحت کسی نفعِ عاجل کا باعث دکھائی دے سکتی ہے مگر یقیناً آگے چل کے کسی بڑے اور پائدار نقصان کا باعث ہو سکتی ہے ۔ لہٰذا ہر مزعومہ مصلحت کو بھی قرآن ہی کی روشنی میں دیکھنا ہو گا ۔۳۴

۳۴۔ عباس محمود العقاد ، کتاب مذکور ، ص ۳۱ ۔

"الحکمۃ ضالۃ المؤمن" — ہر حکمت و دانائی پر مومن کا اسی طرح حق ہے جس طرح اس کی اپنی کوئی گم شدہ شے ہو ، وہ حکمت خواہ علمی ہے ، خواہ عقلی ، خواہ عملی ۔ اخلاق کا تعلق محض افکار سے نہیں ۔ اخلاق کا تعلق عمل سے ہے اور وہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک قلب کی تربیت نہ ہو ۔ محض عقلی ، فکری اور علمی ترقی آدمی کو اچھا آدمی نہیں بنا دیتی ۔ ذخیرۂ معلومات میں اضافہ خواہ وہ کیسے ہی روشن انکشافات اور اصولوں پر مبنی ہو انسان سازی میں اس وقت تک ممد نہیں ہوتا جب تک وہ یقین کی صورت اختیار نہ کر لے ۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں :

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوزِ جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ !
علم سے دولت بھی ہے ، قدرت بھی ہے ، لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

یعنی اگر علمی ، عقلی اور فکری حکمت زندگی پر منطبق نہیں ہوتی تو وہ بے سود ہے ۔ گو اسے شر نہ کہا جا سکے مگر وہ خیر بھی کہلانے کی صحیح معنوں میں مستحق نہیں ۔ مسئلہ خیر و شر کا فیصلہ انسان نہیں کر سکتے ، یہ فلاسفہ کے بس کا روگ نہیں ۔ یہ مسئلہ احکامِ الٰہی کے مطابق حل ہوتا ہے ، اس لیے کہ خالق وہی ہے اور اپنی اس مخلوق کو وہی جانتا ہے جو مدنی طور پر دوسرے حیوانوں اور مویشیوں سے زیادہ مختلف نہیں لیکن نفسیاتی اور روحانی امکانات کی رو سے بہت ہی مختلف ہے ۔ لہٰذا انسان کا خالق ہی ٹھیک جانتا ہے ۔ قرآن کا ارشاد ہے : ''الا یعلم من خلق'' [کیا وہ نہیں جانتا جو خالق ہے ؟] ، یعنی وہی تو جانتا ہے اور اسی کے احکام اور اسی کی ہدایت پر خیر و شر کا معیار ہے ۔ عباس محمود العقاد لکھتے ہیں :

''مکارم اخلاق کی بھرپور معیاری مقیاس کا مصدر وحی سماوی ہے جو آدمی کو ارضیت سے بلند کر دیتی ہے ۔''[۳۵]

۳۵۔ ایضاً ، ص ۳۷۱ ۔

اسلامی اخلاق ارسطوئی ''اوسط'' کا لازماً پابند نہیں ۔ ''خیر الامور اوسطہا'' اپنی جگہ بالکل صحیح مگر بعض شعبے ہیں جو اس اصول سے بے نیاز ہو کر باعث سرور و سرشاری بنتے ہیں ، مثلاً ایثار ، یعنی دوسروں کی ضرورت کو اپنی ضرورت پر ترجیح دینا ۔ یہ ایثار اور مالی اور جانی ہر طرح کے مواقع سے تعلق رکھتا ہے ۔ اب ایثار کے جذبے کا ''اوسط'' کیا ہوگا ؟ حق پرستی اور خدمت خلق کے جذبے کی سرشاری کو لیجیے ۔ اس کا اوسط کیا ہوگا ؟ حکم حق کی تعمیل میں شوق جہاد کا اوسط کیا ہوگا ؟ حیا سر بسر خیر ہے ۔ حیا کا اوسط کیا ہوگا ؟ غرض بہت سے امور ہیں جن میں حسابی اوسط کا اصول نہیں چلتا ۔ کسی بزرگ سے کہا گیا : ''لاخیر فی الاسراف'' [اسراف میں کوئی خیر نہیں] ۔ انھوں نے جواب دیا : ''لا اسراف فی الخیر'' [خیر میں کوئی اسراف نہیں] ۔ حضرت صدیق اکبرؓ نے ایک جہاد کی تیاری کے موقع پر اپنا سارا گھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نذر کر دیا تھا ۔ حضرت صدیق اکبرؓ کے اس صدق کی اوسط کیا ہے ؟ گویا یوں کہا جا سکتا ہے کہ قرآنی اخلاق توازن اور توافق کے مقتضی ہیں ، یعنی جو جس مقام یا صورت حال کا تقاضا ہے وہ پورا ہونا چاہیے اور بھر پور انداز میں ۔ بقول علامہ :

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

* * *

گزر جا بن کے سیل تند رو کوہ و بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا
مصاف زندگی میں صورت فولاد پیدا کر !
شبستان محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مہلت حیات کم ہے ۔ کائنات کی عمر کے مقابل اس نازک وجود کی بقا جنبش مژہ کی نسبت بھی نہیں رکھتی ۔ پھر تربیت اور تعلیم اور آدمیت کے اکتساب کا مطلب کیا ؟ اگر حیات سچ مچ فانی ہے تو ان لمبے جھگڑوں میں پڑنے سے حاصل ؟ آئین کی پابندی میں گزرے یا وحشت کے انداز میں گزرے ، گزر ہی جائے گی ۔

کیا حیاتِ آدم واقعی فانی اور مہمل ہے ؟ یہ بات وہ ہے کہ دلِ آدم میں ہر دم کھٹکتی ہے ۔ اسی کے ساتھ اتنی ہی پُرخلش یہ اُلجھن ہے کہ آدمی مرنے کے بعد سچ مچ زندہ ہو جائے گا ؟ قرآن نے تو بارہا تلقین کی ہے کہ بنو آدم ذمہ دار مخلوق ہیں اور انھیں اپنے اعمالِ خیر و شر کی جزا و سزا کے لیے بحضورِ خدا آنا ہے ۔ نیز یہ کہ ہر ایک کو اپنا اپنا اعمال نامہ لے کر اکیلے اکیلے حاضر ہونا ہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ زندگی اس ظاہری موت کے ساتھ ختم نہیں ہو جاتی ۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہو چکا ، قرآن زندگی کے تسلسل پر روشنی ڈالتا ہے ، اور زندگی کا تسلسل روحانی ہے ۔ بقول حضرتِ علامہ :

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے

اسی طرح حضرت علامہ ایک اور مقام پر کہتے ہیں :

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

مگر انسان دوبارہ کس طرح زندہ ہوگا ؟ قرآن نے مردہ زمین کی مثال سے سمجھایا ہے جو بارش کی بدولت دوبارہ جان دار بن جاتی ہے اور اس میں نمو کا جوہر پھر اپنا کمال دکھانے لگتا ہے :

"فانظر الی آثار رحمة اللہ کیف یحی الارض بعد موتها ــ ان ذٰلك لمحی الموتی ۔''[36]

[ذرا اللہ کی رحمت کے آثار دیکھو کہ وہ مردہ زمین کو کس طرح زندہ کرتی ہے ۔ بے شک مردہ انسانوں کو زندہ کرنے والا بھی وہی ہے ۔]

تاہم انسان پریشان ہو جاتا ہے کہ جب اس کا وجود چورہ چورہ ہو جائے گا ، ہڈیاں ریزہ ریزہ ہو کر خاک میں مل جائیں گی ، تو پھر وہ کیسے اکٹھی ہوں گی ، اس کا جواب قرآن اس طرح دیتا ہے :

''قال من یحی العظام وھی رمیم ۔ قل یحییها الذی انشاها اول مرة ۔''[37]

۳۶- قرآنِ کریم ، ۳۰ : ۵۰ ۔ ۳۷- ایضاً ، ۳۶ : ۷۹ ۔

[وہ (آدمی) کہتا ہے کہ ہڈیوں کو در آں حالیکہ وہ چورہ چورہ ہو چکی ہوں گی کون زندہ کرے گا ، تو (اے پیغمبرؐ) کہہ دے کہ وہی جس نے پہلی بار انھیں عدم سے خلق کیا تھا ۔]

اگر یوں دیکھیں تو قرآن ـــ یہ کتابِ زندہ ـــ عالمِ انسانیت کی شکستِ آرزو اور بے دلی و ہراسانی کا واحد علاج ہے ۔ یہ احساس بے یقینی کی پیداوار ہے اور حق یہ ہے کہ اس احساس نے اس دور کے مادہ پرست انسان کو اور وجودی فلسفے کے ایک ہزیمت آموز شعبے کے صیدِ زبون اہلِ دانش کو زندگی کی بے معنویت کے شعور اذیت میں مبتلا کر دیا ہے ۔ زندگی کی بے معنویت کا ایک نتیجہ فوری اور طویل المیعاد خودکشی ، دوسرا عیاشی ، تیسرا آدم بیزاری اور آدم کشی ۔ لبِ لباب یہ کہ عالمِ انسانیت احترام و مقامِ انسانیت کے شعور سے محروم ہو کر بے یقینی کی لحد میں جیتے جی داخل ہو رہا ہے ، مگر وہ شخص جو قرآن پر یقین رکھتا ہو وہ حضرت علامہ کی طرح نعرہ زن ہوگا :

آدم بمیرد از بے یقینی جانے کہ بخشند دیگر نگیرند !

میرزا ادیب

علامہ اقبال کی مثنوی

"پس چہ باید کرد"

کا تفصیلی مطالعہ

علامہ کی یہ مثنوی "پس چہ باید کرد" ان کی ایک اور مثنوی "مسافر" کے ساتھ شائع ہوئی تھی۔ یہ ایک اتفاق ہے کہ اُن کی پہلی دو مثنویاں "اسرارِ خودی" (۱۹۱۵) اور "رموزِ بےخودی" (۱۹۱۸) بھی "اسرار و رموز" کے نام سے یکجا کر دی گئی تھیں اور اب تک اسی نام سے چھپ رہی ہیں۔

مثنویوں کے موجودہ مجموعے کی صورت یہ ہے کہ سر ورق پر تو پہلا نام "پس چہ باید کرد" لکھا گیا ہے مگر کتابی ترتیب میں یہ مثنوی "مسافر" کے بعد اشاعت پذیر ہوئی ہے۔ اس مثنوی کا زمانۂ تحریر اپریل ۱۹۳۶ سے لے کر جون ۱۹۳۶ تک متعین ہوتا ہے۔ علامہ نے اپنے خطوں میں خود ہی اس کی تحریر کے زمانے سے متعلق کار آمد معلومات بہم پہنچا دی ہیں۔ "خطوطِ اقبال" مرتبہ پروفیسر رفیع الدین ہاشمی میں دو ایسے خط چھپے ہیں جن کے مطالعے سے اس مثنوی کے زمانۂ تحریر کا مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

۱۱ جون ۱۹۳۶ کو علامہ نے جناب عبدالوحید خاں صاحب کے نام جو خط لکھا تھا اس میں تحریر فرماتے ہیں: "زیادہ کیا عرض کروں۔ 'ضربِ کلیم' کے بعد ایک فارسی مثنوی 'پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'

شائع ہوگی ۔''

دوسرا مکتوب سر سید راس مسعود کے نام ہے اور ۲۹ جون ۱۹۳۶ کو لکھا گیا ہے ۔ اپنے اس مکتوبِ گرامی میں علامہ نے نہ صرف اس مثنوی کا زمانۂ تحریر متعین کر دیا ہے بلکہ اُس تحریک کا بھی ذکر کر دیا ہے جس کے زیرِ اثر اس کی تخلیق بروئے کار آئی تھی ۔ یہ خط بہت اہم ہے ، اس لیے اسے تمام و کمال نقل کیا جا رہا ہے :

''ڈیر مسعود ! تمھارا خط ابھی ملا ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ تم اب خدا کے فضل و کرم سے بالکل اچھے ہو کیونکہ خط میں تم نے اپنی صحت کے متعلق ایک حرف بھی نہیں لکھا ۔ 'ضربِ کلیم' یا 'اعلانِ جنگ زمانہ حاضر کے خلاف' افسوس کہ ابھی تک تیار نہیں ہوئی ۔ یہ میرا قصور نہیں ، پریس کا قصور ہے ۔ اب چار جولائی کو کتاب کی طباعت ختم ہو گئی تو Advance کاپی ارسال کروں گا ۔ ۳ اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا میں نے تمھارے دادا رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا ۔ مجھ سے فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کر ۔ میں اُسی وقت بیدار ہو گیا اور کچھ شعر عرض داشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے ۔ کل ساٹھ شعر ہوئے ۔ لاہور آ کر خیال ہوا کہ یہ چھوٹی سی نظم ہے ۔ اگر کسی زیادہ بڑی مثنوی کا آخری حصہ ہو جائے تو خوب ہے ۔ الحمد للہ کہ یہ مثنوی اب ختم ہو گئی ہے ۔ مجھے اس مثنوی کا گمان بھی نہ تھا ۔ بہر حال اس کا نام ہوگا 'پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق' ۔ 'ضربِ کلیم' کی طباعت کے بعد اس کی کتابت ہوگی ۔ باقی خدا کے فضل و کرم سے خیریت ہے ۔ تم اپنی خیریت سے اطلاع دو ۔ لیڈی مسعود سلام قبول کریں ۔ علی بخش تم دونوں کو آداب عرض کرتا ہے ۔''

ان دو خطوں سے معلوم ہوتا ہے :

(الف) ۳ اپریل ۱۹۳۶ کو اس مثنوی کی ابتدا ہوئی ۔ سب سے پہلے اس کا آخری حصہ ، جو حضورِ رسالت مآب میں ایک عرض داشت ہے ، معرضِ تحریر میں آیا ۔

(ب) اس عرض داشت کا محرک ایک خواب ہے اور اس خواب میں علامہ نے سر سید احمد خاں کو دیکھا تھا ۔

(ج) جب یہ عرض داشت مکمل ہوگئی تو علامہ کو خیال آیا کہ اس چھوٹی سی مثنوی کو ایک بڑی مثنوی کا حصہ بنا دینا چاہیے - چنانچہ یہ مثنوی لکھی گئی -

(د) یہ مثنوی علامہ کے تیسرے اُردو مجموعۂ کلام "ضربِ کلیم" کے بعد چھپی -

اس مثنوی کے نفسیاتی پس منظر سمجھنے کے لیے ان امور کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے :

(الف) علامہ اس سے قریبی زمانے میں تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس میں شرکت کے بعد قرطبہ میں پہنچ کر مسجدِ قرطبہ کے نظارے سے دل میں صلوٰۃ و درود ، لب پہ صلوٰۃ و درود ، کے وجد آفریں مرحلے سے گزر چکے تھے -

(ب) افغانستان کے حکمران نادرشاہ کی دعوت پر افغانستان کی سیاحت کر چکے تھے - اس سیاحت کے دوران میں اُنھوں نے "خرقۂ آں برزخ لا یبغیان" کے علاوہ حکیم سنائیؒ اور حضرت احمد شاہ بابا کے مزاروں کی زیارت بھی کی تھی -

(ج) علامہ کی صحت مسلسل گرتی جا رہی تھی - ردِ عمل کے طور پر ان کے سوز و گداز میں اضافہ ہو گیا تھا -

(د) اس مثنوی کے لکھنے کا خیال اس عرض داشت کے بعد آیا تھا جو علامہ نے ختمی مرتبت کے حضور میں پیش کی تھی - اس عرض داشت ہی نے اُنھیں اس بات کی ترغیب دی ہوگی کہ وہ حضور کے ارادت مندوں سے خطاب کریں -

ان امور کے ساتھ ساتھ اس نکتے کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس کے موقعے پر علامہ نے برطانوی استعمار کے نمایاں رخ اپنی آنکھوں سے دیکھ لیے ہوں گے - اُنھیں احساس ہو گیا ہوگا کہ سات سمندر پار کے سیاست دان ان کے ملک کے متعلق کیا سوچتے ہیں اور کس طرح سوچتے ہیں - اسی سے اُنھیں یہ تحریک ہوئی کہ اقوامِ مشرق سے خطاب کر کے اُنھیں بتائیں کہ غلامی کی زنجیریں کس طرح کٹ سکتی ہیں اور اُنھیں آزادی حاصل کرنے کی خاطر کیا کچھ کرنا چاہیے !

یہ مثنوی اُس زمانے میں صفحۂ کاغذ پر صورت گیر ہوئی جب شاعر

اپنی فکر کے اعتبار سے پختگی کی آخری منزل پر رسائی حاصل کر چکا تھا ۔ اب اس فکر میں تغیر و تبدل کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی ۔ "سوز و ساز و درد داغ و جستجو و آرزو" اسے اُس مقام پر لے آئی تھی جہاں ہر آواز جو اس کے ہونٹوں سے نکلتی تھی دل کی گہرائیوں سے ہو کر آتی تھی اور ہر لفظ جو اس کے قلم سے ٹپکتا تھا اُس کے اشک کدۂ روح میں تیر کر باہر نکلتا تھا ۔ وہ دیکھتا ہے کہ اقوامِ مشرق ابھی تک دنیا کی سب سے بڑی لعنت یعنی غلامی سے رہائی نہیں پا سکیں ۔ اس کی دلی آرزو ہے کہ وہ اُنھیں آزاد فضاؤں میں سرگرمِ تگ و تاز پائے ۔ اس لیے وہ اُنھیں ایسے طریقے بتاتا ہے جن پر عمل کرنے سے وہ صیدِ زبونِ فرنگ نہیں رہ سکتیں ۔ علامہ نے انھی طریقوں کا اظہار اس مثنوی میں کیا ہے ۔ نام ہی واضح طور پر بتا رہا ہے کہ اس مثنوی کی تحریر سے علامہ کا منشا اور مقصد کیا ہے ۔

اس مثنوی کے چودہ ابواب ہیں یا یوں کہ لیجیے کہ اسے چودہ عنوانات پر تقسیم کر دیا گیا ہے اور جیسا کہ میں نے اُوپر عرض کیا ہے یہ مثنوی علامہ نے اپنی موت سے دو سال قبل لکھی تھی ۔ زندگی کے آخری دور میں کم و بیش ہر مصنف لفظی و معنوی صنائع و بدائع سے اگر کلیتہً نہیں تو بہت حد تک احتراز کرتا ہے ، تشبیہات و استعارات سے محترز رہتا ہے ، سیدھی سادی بات سیدھے سادے انداز میں کہنا پسند کرتا ہے ۔ اسی رویے کا اظہار علامہ نے بھی کیا ہے ۔ اس مثنوی میں وہ عظمتِ بیان نہیں ہے جو علامہ کی دوسری شعری تصانیف میں ملتا ہے ۔ یہاں فکر کی گہرائی تو لازماً ہے ، فکر کی پیچیدگی قطعی طور پر نہیں ہے ۔

اس مثنوی میں کہیں بھی اُنھوں نے حکایت طرازی سے کام نہیں لیا ۔ یوں لگتا ہے جیسے علامہ کو اپنی طویل علالت سے نیم شعوری طور پر یہ احساس ہو گیا ہے کہ اب ان کے اور وادیٔ خاموشاں کے درمیان بہت کم مسافت رہ گئی ہے ۔ وہ افرادِ ملت سے جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اسے بہ عجلت کہ دینے کے آرزو مند ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے یہاں بڑی اختصار پسندی کا ثبوت دیا ہے اور طویل گفتگو سے پرہیز کیا ہے ۔

یہ مثنوی علامہ کی وہ تیسری شعری تخلیق ہے جس کے آغاز میں اُنھوں نے اس کتاب کے پڑھنے والوں سے خطاب کیا ہے ۔ پہلی کتاب

''زبورِ عجم'' ہے (۱۹۲۹) جس میں اُنھوں نے ''بخوانندۂ کتاب زبور'' کا عنوان مقرر کیا ہے۔ دوسری کتاب ان کا تیسرا اردو مجموعۂ کلام ہے ''ضربِ کلیم'' (۱۹۳۷)۔ اس میں اس نوعیت کی مخاطبت کے لیے ''ناظرین سے'' کا عنوان قائم کیا گیا ہے اور مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں جو عنوان نظر آتا ہے وہ ہے ''بخوانندۂ کتاب''۔ یہاں صرف کتاب پر علامہ نے اکتفا کیا ہے اور ''زبورِ عجم'' میں کتاب کے ساتھ کتاب کا نام زبور کا ایزاد بھی کر دیا ہے۔ بخوانندۂ کتاب میں کل چار اشعار ہیں اور ان چاروں شعروں میں عقل کے مقابلے میں عشق کی بالادستی واضح کی گئی ہے۔

عشق اور عقل کی معرکہ آرائی علامہ کا بڑا پسندیدہ موضوعِ فکر ہے۔ اصل میں حقیقتِ کبریٰ تک پہنچنے کے لیے دو راستے ہیں ـــ ایک راستے کا تعلق ''عقلیات'' سے ہے اور دوسرے کا واسطہ وجدانیات سے۔ عقل کی ساری تگ و دو مادی حدود کو محیط ہے۔ وہ منطقیانہ موشگافیوں کے سہارے حقائقِ حیات و کائنات کو اپنی گرفت میں لینے کے لیے سرگرداں رہتی ہے۔ اس کے مقابلے میں عشق ہے جو ایک سریع الاثر، ناقابلِ شکست اور ہمہ جہتی قوت سے عبارت ہے۔ قلبی توانائیاں جب ایک ہمہ گیر ''قوت'' میں مرتکز ہو جاتی ہیں تو اس قوت کو عشق کا نام دیا جا سکتا ہے۔

یورپ کے فلسفیوں میں کانت (Kant) اور برگسوں (Bergson) نے ''حقیقت فہمی'' کے لیے جذبے یا وجدان کو عقل پر ترجیح دی ہے۔

علامہ وجدان کے تفوق کے تو قایل ہیں مگر وہ عقل کو بھی حیاتِ انسانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں، اگرچہ وہ کہتے ہیں:

''زبورِ عجم''

بر عقلِ فلک پیما ترکانہ شبیخوں بہ
یک ذرۂ دردِ دل از علمِ فلاطوں بہ

اور یہ بھی:

''بانگِ درا''

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

تاہم اس باب میں ان کا نقطۂ نظر یہ بھی ہے :

''زبورِ عجم''

ہر دو بہ منزلے رواں ، ہر دو امیرِ کارواں
عقل بہ حیلہ می برد ، عشق برد کشاں کشاں

عقل کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس میں جرأتِ رندانہ نہیں ہے ، اگرچہ وہ ذوقِ نگہ سے بے گانہ نہیں جیسا کہ اُنھوں نے اپنے اس شعر میں کہ دیا ہے :

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بے گانہ نیست
لیکن ایں بے چارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

جرأتِ رندانہ سے عقل محروم ہے اور عشق نام ہی جرأتِ رندانہ کا ہے ۔

اس مثنوی کے آغاز میں علامہ اپنے پڑھنے والے کے دل میں یہ احساس پیدا کرنے کے آرزو مند ہیں کہ وہ عشق یا جنوں کو عقل پر فوقیت دے ۔ وہ اپنا مقصد پہلے ہی شعر میں اس طرح بیان کرتے ہیں :

سپاہِ تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

اس شعر کے پڑھنے سے محسوس ہوتا ہے جیسے ایک سپہ سالار اپنے لشکریوں کے ساتھ غنیم کے ملک پر حملہ کرنے والا ہے اور اس کے لیے نہ صرف پوری تیاری کر چکا ہے بلکہ کمک بھی حاصل کر چکا ہے ۔ حرم کا لفظ ایک بلیغ استعارہ ہے ملتِ اسلامیہ کے لیے گویا علامہ ملتِ اسلامیہ کو ''اسیرِ خرد'' دیکھ رہے ہیں اور وہ عشق کا لاؤ لشکر لے کر اس خرد کو شکست دینا چاہتے ہیں ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مثنوی کے آغاز ہی میں علامہ نے عقل پر عشق کی حملہ آوری کی ضرورت کیوں محسوس کی ہے ۔ اس سوال کے جواب کے لیے ہمیں بیسویں صدی کے ربع ثانی کے یورپ اور اسلامی ممالک کے حالات ، واقعات اور کوائف پر نظر ڈالنی ضروری ہے ۔ علامہ اپنی آنکھوں کے سامنے یورپ میں عقل کی ہمہ رس ترقیوں کا حشر دیکھ چکے ہیں ۔ عقل کی یہ

ترقیاں اصل میں مادی ترقیاں نہیں ۔ ترکیہ میں جو کچھ ہوا ہے اور مصطفیٰ کمال پاشا نے یورپ کی تقلید میں کیسے کیسے روحانیت کش اقدامات کیے ہیں ، وہ ان سب سے واقف ہیں ۔ افغانستان کے امان اللہ کی اسلام گریز پالیسی سے بھی وہ آشنا ہیں ۔ وہ دیکھ رہے ہیں کہ یہ مادی ترقیاں جو عقل کی فتح مندیوں ہی کے زمرے میں آتی ہیں انسان کو گوناگوں تعصبات میں مبتلا کر کے اسے تنگ نظر اور تنگ ظرف بنا رہی ہیں :

''بالِ جبریل''

دورِ حاضر مستِ چنگ و بے سرور!
بے ثبات و بے یقین و بے حضور!
کیا خبر اس کو کہ ہے یہ راز کیا!
دوست کیا ہے ، دوست کی آواز کیا!
آہ یورپ! با فروغ و تابناک
نغمہ اس کو کھینچتا ہے سوئے خاک!

یہ تھی حالت یورپ کی اور اقوامِ شرق (اسلامی) ، جو اس مثنوی میں علامہ کے مخاطبِ صحیح ہیں ، یورپ کی تقلید کر کے یا یوں کہ لیجیے کہ عقل کو مکمل طور پر اپنا راہنما مان کر ''بے ثبات ، بے یقین اور بے حضور'' بن گئے ہیں ۔

ان شعروں کا مرکزی موضوع یہی ہے ، یعنی عشق کی فوقیت عقل پر ۔

اس سے پیشتر کہ میں آگے چلوں ایک نکتے پر غور کر لینا چاہیے ۔ علامہ نے اپنی تین تصانیف کے آغاز میں براہِ راست ''خوانندۂ کتاب'' سے خطاب کیا ہے اور سوائے ایک جگہ کے اُنھوں نے صیغہ واحد استعمال کیا ہے ، یہ خوانندۂ کتاب ، یہ خوانندہِ کتابِ زبور ۔ ''ضربِ کلیم'' میں ''ناظرین'' سے مخاطب ہوئے ہیں ۔ لیکن عنوان سے قطع نظر یہاں بھی شعروں میں صیغہ واحد ہی استعمال ہوا ہے :

''ضربِ کلیم''

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریفِ سنگ

یہ زورِ دست و ضربتِ کاری کا ہے مقام
میدانِ جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ!
خونِ دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت 'لہو ترنگ' ہے غافل! نہ 'جل ترنگ'

پہلے شعر کے مصرعِ ثانی میں ''تیرا'' اور دوسرے شعر کے مصرعِ ثانی میں ''کر'' اور ان کے علاوہ تیسرے شعر میں بھی ''غافل'' وہی بات ظاہر کر رہے ہیں جس کا میں نے ابھی ابھی اُوپر ذکر کیا ہے۔

علامہ نے خوانندگان کے بجائے ''خوانندہ'' اور ''ناظر'' کے لفظ استعمال کیے ہیں۔ اس رویے کے پسِ پردہ فرد کی خودی کا نظریہ برسرِ عمل معلوم ہوتا ہے۔ ویسے بھی علامہ ملت کے ہر فرد کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔

ع ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

یہ رویہ علامہ کے اس خصوصی رابطے کی نشان دہی کر رہا ہے جو اُنھیں ہر فردِ ملت سے ہے۔

کتاب کی تمہید میں پیرِ رومیؒ اپنے مریدِ ہندی کو نصائح و مواعظ سے نوازتے ہیں اور انھیں خاص ہدایات دیتے ہیں اور انھی ہدایات کی روشنی میں علامہ اپنا تخلیقی سفر طے کرتے ہیں۔

''مرشدِ روشن ضمیر پیرِ رومیؒ'' نے ''جاوید نامہ'' میں اپنے مریدِ ہندی یا زندہ رود کی مختلف افلاک میں راہنمائی کی ہے۔ ''بالِ جبریل'' میں مریدِ ہندی نے اُن سے کچھ سوالات کیے ہیں اور مرشد نے اُن کے جوابات دیے ہیں اور یہاں بھی مولانا روم کا وہی کردار ہے۔

مرشد نے اپنے مرید کی یہ خصوصیت بیان کی ہے:

جز تو اے دانائے اسرارِ فرنگ کس نکو ننشست در نارِ فرنگ

نارِ نمرود ہو یا نارِ افرنگ میں بے خطر کودنے کے لیے عشق ہی کی ضرورت ہوتی ہے، اور علامہ عشق کے سب سے بڑے موید اور داعی ہیں، بلکہ علامتی طور پر خود عشق ہیں:

ہاش مانندِ خلیل اللہ مست ہر کہن بت خانہ را باید شکست

* * *

تا مے از میخانۂ من خوردۂ   کہنگی را از تماشا بردۂ

دوسرا شعر غالب کا یہ شعر (''کلیاتِ غالب'' فارسی - غزل) یاد دلاتا ہے :

رفتم کہ کہنگی ز تماشا بر افگنم   در بزمِ رنگ و بو غطے دیگر افگنم

آگے چل کر واضح ہدایات دیتے ہیں :

معنیٔ دین و سیاست باز گوے   اہلِ حق را زیں دو حکمت باز گوے
غم خورو نانِ غم افزایاں مخور   زانکہ عاقل غم خورد کودک شکر
خرقہ خود بار است بر دوشِ فقیر   چوں صبا جز بوئے گل ساماں مگیر
قلزمی ؟ با دشت و در پیہم ستیز   شبنمی ؟ خود را بہ گلبرگے بریز

پیرِ رومیؒ نے اپنے مریدِ ہندی کو مخاطب کر کے جو کچھ کہا ہے اسے مجملاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے :

(الف) اُمتوں کے لیے جذبِ دروں بے حد ضروری ہے - کم نظر اسے بے شک جنوں کہ دیں مگر کوئی قوم بھی اس ''جنونِ ذوفنوں'' کے بغیر زندگی کے میدان میں آگے نہیں بڑھ سکتی -

(ب) مومن کے لیے عزم اور توکل سے بے نیازی کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے - عزم اس لیے ضروری ہے کہ اس سے انسان آمادۂ عمل ہوتا ہے - عزم کے بغیر فعالیت کا تصوّر ہی پیدا نہیں ہوتا - مومن کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ خدا پر مکمل طور پر توکل رکھے - اللہ پر بھروسہ رکھنا جزوِ ایمان ہے -

(ج) شیر کا راز شیر ہی سے کہنا چاہیے - گاو و میش یہ راز نہیں سمجھ سکتیں - زندگی کے حقائق انہی لوگوں کو بتانا لازمی ہے جو ان حقائق کی تفہیم کا شعور رکھتے ہیں اور جو لوگ اس شعور سے محروم ہیں ان کے لیے ان حقائق میں دلچسپی کا کوئی ساماں نہیں ہے -

(د) افرادِ ملت کو بتا کہ دین و سیاست کا حقیقی مفہوم کیا ہے - علامہ اپنے پیر رومیؒ کی ہدایات پر عمل کرتے ہیں اور ان کے مرشد نے جو فرض ان کے ذمے ڈالا ہے اس کی بجا آوری میں مصروف ہو جاتے ہیں - بظاہر تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ وہ اقوامِ شرق سے خطاب کرتے اور انھیں معنیٔ دین و سیاست سمجھاتے ، مگر اُنھوں نے ہدایات پانے کے

فوراً بعد مہرِ عالمتاب کو مخاطب کر لیا ہے ۔
مہرِ عالمتاب کو مخاطب کرنے کی یہاں کیا ضرورت تھی ؟ اس سوال سے اغماض نہیں برتا جا سکتا ۔
علامہ نے سورج کو امیرِ خاور کہا ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرق سے طلوع ہو کر جہاں تہاں روشنی پھیلا دیتا ہے اور علامہ ''خاوریاں'' سے مخاطب ہو رہے ہیں ۔ اس نسبت سے مہرِ عالمتاب سے خطاب بعید از قیاس نہیں ۔
اس سلسلے میں سب سے پہلے ان شعروں کی طرف توجہ کرنی چاہیے :

تو فروغِ صبح و من پایانِ روز — در ضمیرِ من چراغے بر فروز
تیرہ خاکم را سراپا نور کن — در تجلی ہائے خود مستور کن
تا بہ وز آرم شبِ افکارِ شرق — بر فروزم سینۂ احرارِ شرق
از نوائے پختہ سازم خام را — گردشِ دیگر و ہم ایام را

علامہ شبِ تاریکِ مشرق میں روشنی پھیلانے کے آرزو مند ہیں ۔ وہ خود کو ''پایانِ روز'' کہتے ہیں ۔ دن ختم ہونے پر اندھیرا چھا جاتا ہے ۔ علامہ اسی اندھیرے کو اپنے اوپر مسلط پاتے ہیں ۔ وہ مہرِ عالمتاب سے درخواست کرتے ہیں کہ تو فروغِ صبح ہے ، مجھے روشنی دے ۔ روشنی دے کر میرے اندھیرے کو دور کر دے ۔ میرے ضمیر کے اندر چراغ روشن کر دے ۔
اصل روشنی ضمیر کی روشنی ہوتی ہے ۔ اگر یہ چراغ روشن اور تابناک رہے تو کثیف سے کثیف اندھیرا بھی غائب ہو جاتا ہے ۔ پہلے علامہ نے خود کو پایانِ روز کہا ہے اور اب ''تیرہ خاک'' کہتے ہیں ۔ دونوں کا تعلق اندھیرے سے ہے ۔ علامہ اپنے وجود کو سراپا نور دیکھنا چاہتے ہیں اور اس کے لیے امیرِ خاور سے روشنی طلب کرتے ہیں ۔ ضیا طلبی اُن کا کوئی ذاتی شوق نہیں ۔ یہ ان کی کوئی ذاتی آرزو نہیں ۔ ان کے سامنے ایک عظیم مقصد ہے — اور وہ مقصد ہے ''شبِ افکارِ شرق'' کو روزِ روشن میں بدل دینا اور احرارِ شرق کے سینوں کو منور اور تابناک کرنا ۔ اسی لیے وہ مہرِ عالمتاب سے کہتے ہیں "در تجلی ہائے خود مستور کن" ۔

"خطاب بہ مہرِ عالمتاب" کے بعد ''حکمتِ کلیمی'' اور ''حکمتِ فرعونی'' کو مرکزِ فکر بنایا گیا ہے۔ کلیم اور فرعون دو شخصیتیں ہیں مگر یہ دو شخصیتیں دو متضاد اور متصادم قوتوں کی نمایندگی بھی کرتی ہیں۔ علامہ کے کلام میں یہ دو لفظ جہاں کہیں بھی استعمال کیے گئے انہی دو قوتوں کی علامتیں ہی بنایا گیا ہے۔ کلیمی ایک قوت ہے جو حکمتِ الٰہیہ سے مربوط ہے اور اس کے مقابلے میں فرعونیت ابلیسی قوت سے عبارت ہے۔ کلیمی نبوّت ہے اور فرعونیت نبوّت کے خلاف جانے والی ایک فعال قوت۔ کلیمی ان تمام رجحانات کو محیط ہے جن کا تعلق محاسنِ اخلاق سے ہے۔ کلیمی انسانیت کا حسن ہے۔ یہ اللہ کی برکت ہے اللہ کے بندوں پر ، یہ نیکی کا راستہ ہے مخلوقِ خدا کے لیے۔ اس کے برعکس فرعونی حکمت اس حسن کو بد صورتی میں بدل دیتی ہے۔ اس برکت کو شر میں منتقل کرنے کی آرزو مند ہے اور نیکی کے اس راستے میں جا بجا رکاوٹیں کھڑی کر دیتی ہے۔ مجملاً یوں کہا جا سکتا ہے کہ کلیمی وہ سب کچھ ہے جو اللہ کو پسند ہے اور فرعونیت یا حکمتِ فرعونی سے مراد قول و فعل کی وہ ساری صورتیں ہیں جو ابلیس کو پسند ہیں۔

اپنے کلام کے ابتدائی حصے میں علامہ نے کلیم کو روایتی انداز میں استعمال کیا ہے۔ مثلاً دیکھیے غزل کا ایک شعر :

''بانگِ درا'' ، حصہ اوّل

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

اس کے بعد علامہ کے شعور میں جیسے جیسے پختگی آتی گئی کلیم کا تصوّر فرسودہ روایات سے اپنا دامن چھڑاتا چلا گیا یہاں تک کہ وہ خدائی قوت کا ایک سمبل بن گیا ، اور جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے ''کلیمی'' کی اصطلاح علامہ کے ہاں خدائی قوت کی بھرپور نمائندگی کرتی ہے اور طاغوتی طاقتوں کے خلاف انتہائی شدید مخالفانہ رویہ اختیار کرتی ہے۔ ''ضربِ کلیم'' علامہ کے تیسرے شعری مجموعے کا نام ہے۔ اس نام کے نیچے درج ہے : ''اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف'' اور اس کے ساتھ یہ قطعہ

بھی شامل ہے :

نہیں مقام کی خوگر طبیعتِ آزاد
ہوائے سیر مثالِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر

''ضربِ کلیم'' کی کئی پرتیں ہیں :

''بالِ جبریل''

حکیمی نا مسلمانی خودی کی — کلیمی رمزِ پنہانی خودی کی
تجھے گُر فقر و شاہی کا بتا دوں — غریبی میں نگہبانی خودی کی

''ضربِ کلیم'' ، خودی کی تربیت

یہی ہے سرِ کلیمی ہر اک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیب و شبانیٔ شب و روز!

غریبی اور شبانی کے درمیان ایک گہرا رابطہ ہے :

''بال جبریل''

رشی کے ناتوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

مہاتما بدھ کی فاقہ کشی برہمنیت کے خلاف ایک باغیانہ اقدام تھا مگر صرف فاقہ کشی عملاً بے سود ہے اور یہ اقدام سود مند اُس وقت ہو سکتا ہے جب یہ فاقہ کشی نہ رہے بلکہ ایک قوت کا مظاہرہ بھی بن جائے۔ کلیمی کی روح وہ عصا ہے جو اژدہا کی صورت میں فرعونیت کے تمام سانپوں کو نگل جاتا ہے۔ یہ عصا قوت کی فعالیت سے عبارت ہے ، ورنہ بے عصا کلیمی یا قوت سے محروم کلیمی رشی کی فاقہ کشی ہی کی قریب کی کوئی چیز بن جاتی ہے۔

علامہ نے حکمتِ کلیمی کی وضاحت کی ابتدا یوں کی ہے :

تا نبوّت حکمِ حق جاری کند — پشتِ پا بر حکمِ سلطاں می زند

کلیمی نبوّت ہے۔ کلیمی حضرت موسیٰ کا تشخص ہے اور یہاں سلطان

سے مراد حکمتِ فرعونی ہے ۔ فرعونیت فرعون کا تشخص ہے اور حضرت موسیٰ نے فرعون کے حکم کو ٹھکرا دیا تھا ۔

علامہ حکمتِ کلیمی کے تقاضوں کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

در نگاہش قصرِ سلطاں کہنہ دیر — غیرتِ او بر نتابد حکمِ غیر
پختہ سازد صحبتش ہر خام را — تازہ غوغائے دہد ایام را
درسِ او اللہ بس باقی ہوس — تا نیفتد مردِ حق در بندِ کس
از نمِ او آتش اندر شاخِ تاک — در کفِ خاک از دمِ او جانِ پاک
معنیٔ جبریل و قرآن است او — فطرۃ اللہ را نگہبان است او
حکمتش برتر ز عقلِ ذو فنون — از ضمیرش اُمتے آید بروں

کلیمی حقیقتاً نبوت ہے اور نبوت وہ سب کچھ کرتی ہے جس کا اظہار علامہ نے اپنے ان اوپر کے شعروں میں کیا ہے ۔ کلیمی شریعتِ موسوی سے الگ کوئی چیز نہیں اور تاریخ شاہد ہے کہ حضرت موسیٰ نے اپنی حکمتِ عملی سے فراعین کا ظلم سہنے والی منتشر مخلوقِ خدا کو ظلم و تشدد کے جہنم سے نکالنے کی بھر پور کوشش کی تھی اور مظلوم مخلوقِ خدا کو فرعون کے ظلم و ستم کے جہنم سے نکال بھی لیا تھا ۔ آگے چل کر فرماتے ہیں :

بحر و بر از زورِ طوفانش خراب — در نگاہِ او پیامِ انقلاب

* * *

صحبتِ او ہر خزف را دُر کند — حکمتِ او ہر تہی را پُر کند

کلیمی بندۂ درماندہ سے براہِ راست مخاطب ہوتی ہے :

بندہِ در ماندہ را گوید کہ خیز — ہر کہن معبود را کن ریز ریز

کلیمی ہر دور میں زندہ رہی ہے اور ہر دور میں اس نے ایک نئے انداز سے فرعونیت یا حکمتِ فرعونی کا مقابلہ کیا ہے ۔ کلیمی کو اصطلاحاً چراغِ مصطفویؐ بھی کہا جاتا ہے اور علامہ نے اپنے ایک اُردو شعر میں کہا ہے :

"بانگِ درا" ، حصۂ سوم ، ارتقا

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز — چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

چراغِ مصطفوی حکمتِ کلیمی ہے تو شرارِ بولہبی حکمتِ فرعونی ہے اور جب سے کرۂ ارض انسانوں سے آباد ہوئی ہے ان دونوں کا تصادم برقرار ہے۔ جس طرح کلیمی ایک دور تک محدود نہیں ہے اسی طرح فرعونیت کو بھی صرف ایک عہد یا ایک ہی دور سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔

حکمتِ فرعونی کیا ہے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ میں نے حکمتِ اربابِ دیں یعنی حکمتِ کلیمی کی وضاحت کر دی ہے اور اب حکمتِ اربابِ کیں یعنی حکمتِ فرعونی کی روح بے نقاب کرتا ہوں:

حکمتِ اربابِ کیں مکر است و فن   مکر و فن؟ تخریبِ جاں تعمیرِ تن!

حکمتِ فرعونی مکر و فن ہے — ایسا مکر و فن جو روح کو تو تباہ کر دیتا ہے البتہ تن یا جسم کی تعمیر ضرور کرتا ہے:

از دمِ او وحدتِ قومے دو نیم   کس حریفش نیست جز چوبِ کلیم

حکمتِ فرعونی کا بنیادی تقاضا یہ ہوتا ہے کہ یہ قوم کے اندر انتشار پیدا کر دے اور اس کے خلاف بغاوت حکمتِ کلیمی ہی کرتی ہے۔ چوبِ کلیم یا عصائے کلیم علامت ہے حکمتِ کلیمی کی۔

آگے چل کر علامہ بتاتے ہیں کہ حکمتِ فرعونی معاشرے کو کس کس رنگ، کس کس انداز اور کس کس صورت میں متاثر کرتی ہے:

بے نصیب آمد ز اولادِ غیور   جاں بہ تن چو مردۂ در خاکِ گور
از حیا بیگانہ پیرانِ کہن   نوجواناں چوں زناں مشغولِ تن
در دلِ شاں آرزوہا بے ثبات   مردہ زایند از بطونِ اُمہات
دخترانِ او بزلفِ خود اسیر   شوخ چشم و خودنما و خردہ گیر
ساختہ، پرداختہ، دل باختہ   ابروانِ مثلِ دو تیغِ آختہ

پیرانِ کہن، نوجوانانِ خود بیں اور دخترانِ آزاد طبع کی بے حیائی، شوخ چشمی اور خودنمائی کا کتنا عبرت انگیز نقشہ کھینچا گیا ہے۔ یہ نقشہ علامہ کے اپنے دور کی حکمتِ فرعونی کا ہے مگر حکمتِ فرعونی کو فقط ایک عہد تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ حافظ شیرازی کے عہد کی

اس حکمت نے معاشرے کی یوں صورت گری کی تھی :

این چہ شوریست کہ در دورِ قمر می بینم
ہمہ آفاق پُر از فتنہ و شر می بینم
دختران را ہمہ جنگ است و جدل با مادر
پسران را ہمہ بد خواہِ پدر می بینم
ہیچ رحمے نہ برادر بہ برادر دارد
ہیچ شفقت نہ پدر را بہ پسر می بینم

لا الٰہ الا اللہ مثنوی کے اگلے باب کا عنوان ہے۔ علامہ اپنے پڑھنے والوں کو شروع ہی میں بتا دیتے ہیں کہ لا اور الا میں بنیادی فرق کیا ہے :

نکتہ می گویم از مردانِ حال　　اُمتاں را لا جلال الا جمال

لا جلال کی کیفیت لیے ہوئے اور الا جمال کی۔ جلال کی کارفرمائیاں کیا ہیں :

در جہاں آغازِ کار از حرفِ لا ست　　این نخستین منزلِ مردِ خداست

* * *

پیشِ غیر اللہ لا گفتن حیات　　تازہ از ہنگامۂ او کائنات

* * *

بندہ را با خواجہ خواہی در ستیز؟　　تخمِ لا در مشتِ خاکِ او بریز

مزدور و خواجہ ، حکمران و رعایا اور فرعون و موسیٰ میں معرکۂ رست خیز لا ہی کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لا بندے کو ہر مستبد قوت کے خلاف بغاوت پر آمادہ کرتا ہے ، لا انسان کو وہ تمام زنجیریں ریزہ ریزہ کرنے کی ترغیب دیتا ہے جو کوئی فرعون ، نمرود یا شداد مخلوقِ خدا کے ہاتھوں اور پاؤں میں ڈال دیتا ہے۔ لا اعلانِ بغاوت ہے ، نعرۂ آزادی ہے اور عزمِ بت شکنی ہے۔ دیارِ عرب میں لا کے کارنامے ملاحظہ فرمائیے :

ریز ریز از ضربِ او لات و منات　　در جہات آزاد از بندِ جہات
ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ او　　قیصر و کسریٰ ہلاک از دستِ او
گاہ دشت از برق و بارانش بدرد　　گاہ بحر از زور طوفانش بدرد
عالمے در آتشِ او مثلِ خس　　این ہمہ ہنگامۂ لا بود و بس

علامہ فرماتے ہیں کہ ہمارے عہد میں روس نے جو کچھ کیا ہے لا ہی کا نتیجہ ہے :

روس را قلب و جگر گردیدہ خوں ‌‌ ‌ از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
آں نظامِ کہنہ را بر ہم زد است ‌ ‌ تیز نیشے بر رگِ عالم زد است

مگر روس کا یہ "نظامِ لا" اپنی جائز حد سے آگے بڑھ گیا ہے :

کردہ ام اندر مقاماتش نگہ ‌ ‌ لا سلاطیں ، لا کلیسا ، لا الٰہ

یہ لا اپنی ساری بت شکنی کے باوجود غیر مکمل ہے۔ الا کے ساتھ مل کر مکمل صورت اختیار کر سکتا ہے کیونکہ جلال اور جمال کے ایک دوسرے میں پیوست ہونے سے نظامِ حیات بنتا ہے۔

لا و الا ساز و برگِ امتاں ‌ ‌ نفیِ بے اثبات مرگِ امتاں

"ضربِ کلیم" میں ایک نظم لا الٰہ الا اللہ کے عنوان سے درج ہے۔ اس کے پڑھنے سے پوری بات واضح ہو جاتی ہے :

خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ ‌ ‌ خودی ہے تیغ ، فساں لا الٰہ الا اللہ

یوں تو ساری مثنوی میں علامہ کا لہجہ پرجوش ، خلوص انگیز اور جذبہ آفریں رہا ہے مگر اس باب میں ، جس کا عنوان ہے فقر ، یہ لہجہ بداہتہً شدید تر اور موثر تر ہو گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فقر علامہ کا خاص الخاص موضوع ہے اور اپنی شاعری میں انھوں نے اس پر بہت زور دیا ہے۔ بار بار اس کا ذکر کیا ہے اور ہر بار اسے برنگِ دیگر بیان کیا ہے۔ برنگِ دیگر سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ علامہ نے اس کے ان پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ ایسا ہرگز نہیں۔ فقر تو ایک ایسا آفتاب ہے جس کی اپنی روشنی یک رنگ ہے لیکن مختلف فضاؤں میں اُتر کر یہ روشنی بظاہر نئے رنگ اختیار کر لیتی ہے۔

فقر ان اصطلاحات میں سے ہے جن کے مفاہیم علامہ نے بدل دیے ہیں۔ خودی کا مفہوم علامہ کی شاعری میں وہ نہیں جسے روایتی کہا جا سکتا ہے۔ عشق بھی علامہ کے ہاں نئے مفہوم میں ادا ہوا ہے۔

اس طرح فقر اپنے روایتی مفہوم یعنی غریبی و مسکنت سے الگ ہو کر پختگیٔ خودی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے -

خودی اپنی معراج پر پہنچ کر فقر بن جاتی ہے - اس کا غریبی اور مسکینی سے کوئی تعلق نہیں - فقر زندگی کے اسباب کی فراوانی کی ضد نہیں ، نہ اسے رہبانیت کہا جاتا ہے - یہ تو ذوقِ استغنا ہے - فقر میں انسان دنیاوی ساز و سامان کو پرِ کاہ کی بھی اہمیت نہیں دیتا - نہ تو اسے اس ساز و سامان میں اضافے سے خوشی ہوتی ہے اور نہ اس کے ضائع ہو جانے کا دکھ ہوتا ہے - اس کا دل ان دونوں چیزوں سے مطلقاً بے نیاز ہوتا ہے -

فقر کا باب دوسرے ابواب کی نسبت طویل ہے اور یہاں علامہ کا لہجہ بڑا گھمبیر ہے — فقر ہے کیا ؟

چیست فقر اے بندگانِ آب و گِل | یک نگاہِ راہ بیں ، یک زندہ دل
فقر کارِ خویش را سنجیدن است | بر دو حرفِ لا الٰہ پیچیدن است
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر | بستۂ فتراکِ او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست | ما امینیم ایں متاعِ مصطفیٰؐ است

میں نہیں کہہ سکتا کہ فقر کی اس سے بڑی تعریف اور کیا ہو سکتی ہے کہ اسے متاعِ مصطفیٰؐ گردانا جائے - اس سے بڑی متاع کا تو تصور ہی نہیں کیا جا سکتا - فقر ذوق و شوق ہے — ذوق و شوق میں نشاطِ کار کے ساتھ ساتھ "تسلسلِ محل" بھی پایا جاتا ہے - علامہ نے ذوق و شوق کی ترکیب جہاں بھی استعمال کی ہے اس میں جذبے کی شدت اور فراوانی آ گئی ہے — یہ ذوق و شوق قلب و نظر کی زندگی کی علامت بن گیا ہے -

اس باب میں علامہ فقر کے گوناگوں پہلوؤں کی نشان دہی کرتے ہوئے مسلسل آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں :

فقر بر کر و بیاں شبخوں زند | بر نوامیسِ جہاں شبخوں زند
بر مقامِ دیگر اندازد ترا | از زجاج الماس می سازد ترا

* * *

بے پراں را ذوقِ پروازے دہد | پشہ را تمکینِ شہبازے دہد
با سلاطیں در فتد مردِ فقیر | از شکوہِ بوریا لرزد سریر

علامہ نے جن لمحوں میں یہ آخری شعر لکھا ہے ان کے ذہن میں ان واقعات کی یاد تازہ ہوگئی ہوگی جن میں سلاطینِ وقت کسی فقیرِ بوریا نشیں کی جھونپڑی میں جاتے ہوئے خوف و دہشت سے لرز اُٹھتے تھے اور جن میں ایک درویشِ بے نوا کے اشارۂ چشم و ابرو نے بڑے سے بڑے حکمران کو تخت کی بلندی سے اُتار کر ذلت کی پستیوں میں دھکیل دیا تھا۔

فقر گوشہ نشینی، عزلت گزینی یا رہبانیت ہرگز نہیں۔ فقر ترکِ جہاں کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ کہتا ہے کہ اس دیرِ کہن کو تسخیر کرو جیسا کہ علامہ فرماتے ہیں:

اے کہ از ترکِ جہاں گوئی مگو ترکِ ایں دیرِ کہن تسخیرِ او

یہی معنوی تسلسل جاری ہے:

فقرِ مومن چیست؟ تسخیرِ جہات بندہ از تاثیرِ او مولا صفات

یہ تو فقرِ مومن کی شان ہے اور فقرِ کافر کا انداز کیا ہے:

فقرِ کافر خلوتِ دشت و در است فقرِ مومن لرزۂ بحر و بر است!
زندگی آں را سکونِ غار و کوہ زندگی ایں را ز مرگِ با شکوہ!

موت کائنات کی سب سے بھیانک اور خوف ناک حقیقت ہے مگر مومن کے لیے یہ بھی "با شکوہ" ہے:

فقر چوں عریاں شود زیرِ سپہر از نہیبِ او بہ لرزد ماہ و مہر
فقرِ عریاں گرمیٔ بدر و حنین فقرِ عریاں بانگِ تکبیرِ حسینؓ

اسی اثنا میں علامہ کو اپنی قوم کا خیال آ جاتا ہے جو سہ قرن سے خوار و زبوں ہے۔ مراد یہ ہے کہ اس پر فرنگ نے تین سو سال سے سیاسی تسلط جما رکھا ہے۔ یہ خیال کر کے وہ دکھی اور دلگیر ہو جاتے ہیں:

فقر را تا ذوقِ عریانی نماند آں جلال اندر مسلمانی نماند

اور آگے چل کر ان کے ایک ایک لفظ سے گہرا غم نمایاں ہو جاتا ہے:

آہ زاں قومے کہ از پا بر فتاد
میر و سلطان زاد و درویشے نزاد

میر و سلطان جوق در جوق آتے رہیں ۔ ان کی سطوت اور کر و فر سے فقر سلامت نہیں رہتا ۔ فقر سلامت رہتا ہے تو سچے درویشوں سے جو دنیا کی بڑی سے بڑی طاقت کو بھی ٹھکرا دیتے ہیں اور جنھیں شہنشاہی عظمت ایک لمحے کے لیے بھی متاثر نہیں کر سکتی :

داستانِ او مپرس از من کہ من — چون بگویم آنچہ ناید در سخن
در گلویم گریہ ہا گردد گرہ — این قیامت اندرونِ سینہ بہ
مسلمِ این کشور از خود نا امید — عمر ہا شد با خدا مردے ندید
لا جرم از قوتِ دین بدظن است — کاروانِ خویش را خود رہزن است

کارواں کے دل سے جب احساسِ زیاں جاتا رہے تو وہ اپنے لیے خود رہزن کا کردار ادا کرنے لگتا ہے :

پست فکر و دون نہاد و کور ذوق — مکتب و ملائے او محرومِ شوق
زشتیٔ اندیشہ او را خوار کرد — افتراق او را ز خود بیزار کرد

جس قوم میں افتراق و تشتت بڑھتا چلا جائے اس کا ہر فرد خود سے بیزار نہیں ہوگا تو کیا ہوگا ؟

تا نداند از مقام و منزلش — مُرد ذوقِ انقلاب اندر دلش
طبعِ او بے صحبتِ مردِ خبیر — خستہ و افسردہ و حق نا پذیر
بندۂ رد کردۂ مولاست او — مفلس و قلاش و بے پرواست او

یہ مایوسانہ لہجہ بدل جاتا ہے اور وہ قوم سے مخاطب ہوتے ہیں :

اے تہی از ذوق و شوق و سوز و درد
می شناسی عصرِ ما با ما چہ کرد !
عصرِ ما ما را ز ما بیگانہ کرد
از جمالِ مصطفیٰؐ بے گانہ کرد

علامہ جہد و عمل کے شاعر ہیں ۔ وہ قوم کو از سرِ نو آمادۂ عمل کرتے ہیں :

تا کجا این خوف و وسواس و ہراس
اندر این کشور مقامِ خود شناس

ایں چمن دارد بسے شاخِ بلند
بر نگوں شاخ آشیانِ خود مبند

اُردو میں اس فارسی شعر کا مفہوم یوں بیان کیا ہے :

''بالِ جبریل''

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی ، آشیاں اور بھی ہیں

پیغامِ عمل دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

خویشتن را تیزیٔ شمشیر دہ باز خود را در کفِ تقدیر دہ

اور ہر فردِ ملت کو اس کی چھپی ہوئی یا خوابیدہ قوتوں کا احساس دلاتے ہیں :

اندرونِ تست سیلِ بے پناہ پیشِ او کوہِ گراں مانندِ کاہ

اور سیل کی خصوصیت کیا ہے :

سیل را تمکیں ز نا آسودن است یک نفس آسودنش نا بودن است

سیل کو آسودگی سے کیا تعلق ، آسودگی تو اس کے لیے موت کا حکم رکھتی ہے -

آخر میں علامہ نے اپنے بارے میں کہا ہے :

من نہ مُلاّ ، نے فقیۂ نکتہ ور نے مرا از فقر و درویشی خبر
در رہِ دیں تیز بین و سست گام پختۂ من خام و کارم ناتمام

اس کے باوجود مجھے جو کچھ حاصل ہے وہ دوسروں کے حصے میں بہت کم آیا ہے اور وہ ہے دلِ مضطرب :

تا دلِ پُر اضطرابم دادہ اند یک گرہ از صد گرہ بکشادہ اند
از تب و تابم نصیبِ خود بگیر بعد ازیں ناید چو من مردِ فقیر[1]

۱- علامہ کی یہ رباعی (''ارمغانِ حجاز'') بھی پیشِ نظر رکھیے :

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارے ایں فقیرے دگر دانائے راز آید کہ ناید

علامہ کو اس فقیری کا علم تھا جو قدرت نے انھیں عنایت فرمائی تھی۔ یہ فقیری تو شہنشاہی پر بھاری ہے۔ علامہ جس قسم کے "فقیر" تھے وہ سر آمد روزگار ہوتا ہے اور اُس جیسا دانائے راز صدیوں کے بعد کہیں جا کر پیدا ہوتا ہے۔

فقر کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد علامہ مردِ حر کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔

علامہ نے نومبر ۱۹۳۳ میں حکیم سنائی غزنویؒ کے مزارِ مقدس کی زیارت کی تھی اور اس روزِ سعید کی یادگار میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کرتے ہوئے چند نہایت خوبصورت اشعار کہے تھے ("بالِ جبریل")۔ ان میں ایک یہ شعر بھی ہے:

بھروسا کر نہیں سکتے غلاموں کی بصیرت پر
کہ دنیا میں فقط مردانِ حُر کی آنکھ ہے بینا

مردانِ حُر کی آنکھ بینا ہوتی ہے کیونکہ غلامی کے تمام اثرات سے محفوظ رہتی ہے۔ یہ آنکھ خود دیکھتی ہے۔ اس کی بصارت اپنی ہوتی ہے۔ یہ کسی اور آنکھ کے نورِ بصارت کی محتاج نہیں ہوتی۔ در آں حال کہ غلاموں کی آنکھ خود دیکھنے، خود پہچاننے اور خود اندازہ لگانے سے محروم ہوتی ہے۔ علامہ کے زاویۂ نگاہ سے مردِ حُر لا الٰہ کی قوت سے روشن ضمیر ہوتا ہے اور کسی سلطان یا میر کا غلام نہیں ہوتا۔ مردِ حُر اونٹوں کی طرح بوجھ اُٹھاتا ہے، بوجھ اُٹھاتے ہوئے راستے کی تمام تکلیفیں بہ خندہ پیشانی جھیلتا ہے۔ بڑی مضبوطی سے زمین پر قدم رکھتا ہے اور اُس کے اندرونی سوز سے راہ کی نبض حرکت کرتی ہے۔ اس کے راستے میں جو بھی پتھر آتا ہے وہ اسے محض ایک شیشہ گردانتا ہے۔ ظاہر و باطن میں ایک درویش نظر آتا ہے، مگر ایسا درویش جو بادشاہوں سے خراج لیتا ہے۔ ملت کے پیکر میں جو خونِ گرم رواں دواں ہے اس کی گرمی اسی درویش یا مردِ حُر کی صہبا کی مرہونِ منت ہے اور وہ ایک دریا ہے جس سے ہماری قوت و عظمت کی نہریں نکلی ہیں۔

ہمارا اس سے مقابلہ کیا :

قبلۂ ما گہ کلیسا گاہ دیر　　اُو نخواہد رزقِ خویش از دستِ غیر
ما ہمہ عبدِ فرنگ او عبدہٗ　　او نہ گنجد در جہانِ رنگ و بُو

یہ مثنوی اُس زمانے میں لکھی گئی تھی جب برِ صغیر غلامِ فرنگ تھا۔ تو کہتے ہیں کہ ہم تو انگریزوں کے غلام ہیں ، انگریزوں کے بندے ہیں ، لیکن مردِ حُر صرف اللہ کا بندہ ہے ، کسی اور کا بندہ ہرگز نہیں ۔

مردِ حُر کی صفات یہ ہیں :

در جہانِ بے ثبات او را ثبات　　مرگ او را از مقاماتِ حیات !
اہلِ دل از صحبتِ ما مضمحل　　گل ز فیضِ صحبتش دارائے دل
کارِ ما وابستۂ تخمین و ظن　　او ہمہ کردار و کم گوید سخن

مردِ حُر کی اصل خوبی کردار ہے ، گفتار نہیں ۔ کردار عزمِ راسخ اور یقینِ محکم کا نتیجہ ہوتا ہے اور جب دلوں کے اندر عمل کی قوتیں مضمحل ہو جاتی ہیں تو افرادِ ملت ''گفتار کے غازی'' بن جاتے ہیں ۔ علامہ نے اوپر کے دوسرے شعر میں اسی چیز کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

مردِ حُر ہمارے لیے ایک ''آئڈیل'' ہے اور ہمیں اس کی پیروی کرنی چاہیے ۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں :

مردِ حُر دریائے ژرف و بیکراں　　آب گیر از بحر و نے از نا و داں

مردِ حُر ایک بہت گہرا اور ناپیدا کنار سمندر ہے ۔ اس سے کتنا بھی پانی حاصل کریں ، اس کے اندر کوئی کمی واقع نہیں ہوگی ۔ اس کے مقابلے میں پرنالہ تنک آب ہوتا ہے ۔ یہ ہمیں کیا دے سکتا ہے ؟

آخری شعر ہیں :

اے سرت گردم گریز از ما چو تیر　　دامنِ او گیر و بے تابانہ گیر
می نہ روید تخمِ دل از آب و گِل　　بے نگاہے از خداوندانِ دل
اندر ایں عالم نیرزی با خسے　　تا نیاویزی بدامانِ کسے !

"در اسرارِ شریعت" اگلے باب کا عنوان ہے اور یہ باب اس اعتبار سے نہایت اہم ہے کہ علامہ نے اس میں انسانی زندگی کے ان مسائل پر غور و فکر کیا ہے جو انسان کے لیے بے حد ضروری ہیں ۔ علامہ اسلام کو نسلِ انسانی کے لیے بہترین نظامِ حیات سمجھتے ہیں — اس لیے جب وہ انسانی بہتری کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی فکر اسی نظامِ حیات کو مرکزِ توجہ بناتی ہے ۔

علامہ اس باب میں ایک جگہ فرماتے ہیں :

از شریعت احسن التقویم شو   وارثِ ایمانِ ابراہیم شو

فٹ نوٹ میں علامہ نے فرمایا ہے "احسن التقویم" تلمیح ہے آیۂ قرآنی کی طرف جس کا مطلب یہ ہے کہ وجودِ انسانی کی ساخت نہایت احسن طریق پر ہوئی ہے ۔ انسان احسن التقویم کیونکر بن سکتا ہے — اس سارے باب میں علامہ کے پیشِ نظر یہی سوال رہا ہے ۔

احسن التقویم کے لیے شریعت پر عمل پیرا ہونا لازمی ہے اور شریعت کیا ہے :

شرع را دیدن بہ اعماقِ حیات

فاش می خواہی اگر اسرارِ دیں   جز بہ اعماقِ ضمیرِ خود مبیں

شریعت انسان پر خارج سے مسلط نہیں ہوتی ۔ انسانی ضمیر کی گہرائیوں سے اس کا تعلق ہے ۔ اسلام یا شریعت کو دینِ فطرت کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ انسانی فطرت کے عین مطابق ہے ۔ اسلام انسان کے فطرتی تقاضوں سے ہم آہنگ ہے ۔ یہ اپنے ماننے والوں کو کسی ایسے حکم کی پابندی پر مجبور نہیں کرتا جو ضمیرِ انسانی کے خلاف ہے ۔

احسن التقویم کے لیے ضروری ہے کہ انسان :

(الف) رزقِ حلال کمائے ۔ "بالِ جبریل" میں مریدِ ہندی پیرِ رومی سے کہتا ہے :

علم و حکمت کا ملے کیونکر سراغ
کس طرح ہاتھ آئے سوز و دردِ و داغ

ہو جائے ، زندگی کی جد و جہد میں حصہ لینے سے احتراز کرے اور زندگی کی ضروریات کے لیے دوسروں کے رحم و کرم پر بھروسا کرے ۔ یہ چیز انسانی کردار سے اس کا سارا حسن چھین لیتی ہے ، اس کی ساری عظمت ختم کر دیتی ہے ۔ مولانا رومیؒ نے فرمایا ہے :

ہر کہ شیران را کند روباہ مزاج احتیاج و احتیاج و احتیاج

اگلے باب میں علامہ کا قلم خون کے آنسو روتا ہوا محسوس ہوتا ہے اس باب کا عنوان ہے ''اشکے چند بر افتراق ہندیاں'' ۔ علامہ کے بعض تنگ نظر اور تنگ دل نقاد علامہ پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ محب وطن نہیں ہیں ۔ یہ الزام سخت غلط اور گمراہ کن ہے ۔ علامہ نے اپنی شاعری کے کم و بیش ابتدائی زمانے میں ''تصویر درد'' کے نام سے ایک طویل اور بے حد موثر نظم کہی تھی جس کا پہلا شعر ہے :

نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے ، بے زبانی ہے زباں میری

اس نظم کے دو شعر واضح طور پر بتا رہے ہیں کہ علامہ جہاں تک حب الوطنی کا تعلق ہے کسی بڑے سے بڑے وطن پرست سے بھی پیچھے نہیں ہیں ۔ کہتے ہیں :

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

اور ہندوستانیوں کو یوں درس عبرت دیتے ہیں :

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو !
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

یہ زمانہ ہے ۱۹۰۵ سے پہلے کا اور یہ مثنوی ''پس چہ باید کرد'' ۱۹۳۲ میں لکھی گئی ہے ۔ یہاں بھی ان کا قلم افتراق ہندیاں پر خون کے آنسو بہا رہا ہے ۔ ان کی حب الوطنی میں اتنی شدت آ گئی ہے کہ وہ ''ہندوستان والوں'' سے مخاطب ہونے کے بجائے ہمالہ ، اطک (اٹک) اور رود گنگا سے

مخاطب ہوتے ہیں - بظاہر اسے ایک خطیبانہ یا شاعرانہ انداز کہا جائے گا - یہ خطیبانہ اور شاعرانہ انداز ہی سہی مگر اس سے یہ تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ کے اس بے ساختہ پن میں وہ محبت کتنی شدید ہے جو انھیں وطن کے پہاڑوں ، زمینوں اور دریاؤں سے ہے - پہلا شعر ہی یہ ہے :

اے ہمالہ ! اے اٹک ! اے رودِ گنگ
زیستن تاکے چناں بے آب و رنگ

بے آب و رنگ زندگی غلامی کی زندگی ہے - اب وہ اپنی حالت کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں :

پیرِ مرداں از فراست بے نصیب نوجواناں از محبت بے نصیب

اور اس شعر سے کتنی حسرت ٹپکتی ہے :

شرق و غرب آزاد و ما نخچیرِ غیر خشتِ ما سرمایۂ تعمیرِ غیر
زندگانی بر مرادِ دیگراں جاوداں مرگ است نے خوابِ گراں

یہ موت (غلامی) آسمانوں سے نہیں آتی بلکہ ہمارے دلوں میں پیدا ہوتی ہے :

نیست ایں مرگے کہ آید ز آسماں تخمِ او می بالد از اعماقِ جاں

ہماری غلامی کی وجہ کیا ہے ؟ علامہ اس سلسلے میں کہتے ہیں :

ہندیاں با یک دگر آویختند فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند

فرنگی اس سے پورا پورا فائدہ اُٹھاتے ہیں :

تا فرنگی قومے از مغرب زمیں ثالث آمد در نزاعِ کفر و دیں
کس نداند جلوۂ آب از سراب انقلاب ! اے انقلاب ! اے انقلاب!

اس طرح درسِ عبرت دینے کے بعد علامہ افرادِ قوم کو درسِ عمل دیتے ہیں :

اے ترا ہر لحظہ فکرِ آب و گل از حضورِ حق طلب یک زندہ دل

یہ زندہ دل زندگی کی سب سے بڑی اور سب سے تابناک حقیقت ہے :

آشیانش گرچہ در آب و گل است 'نہ فلک سرگشتۂ' ایں یک دل است
تا نہ پنداری کہ از خاک است او از بلندی ہائے افلاک است او

این جہان او را حریمِ کوے دوست　　از قبائے لالہ گیرد بوے دوست

* * *

چوں چراغ اندر شبستانِ بدن　　روشن از وے خلوت و ہم انجمن
این چنیں دل خود نگر ، للہ مست　　جز بہ درویشی نمی آید بدست
اے جوان دامانِ او محکم بگیر　　در غلامی زادهٔ آزاد میر

علامہ سیاسیاتِ حاضرہ پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اسے ''بے بصر'' کہتے ہیں اور بے بصر اس بنا پر کہتے ہیں کہ یہ ان زنجیروں کو مضبوط سے مضبوط تر کر دیتی ہے جن میں غلام جکڑے رہتے ہیں :

اس مثنوی کی تحریر سے بہت پہلے علامہ کہہ چکے ہیں (''بانگِ درا'' ، حصہ سوم) :

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہرباری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے !

جمہوریت کا بڑا زور شور ہے مگر جمہوریت کیا ہے :

گرمیٔ ہنگامهٔ جمہور دید　　پردہ بر روئے ملوکیت کشید

یہ ملوکیت ہی کی ایک شکل ہے :

''بانگِ درا'' ، حصہ سوم

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

سیاسیاتِ حاضرہ آدمی کو آزادانہ فضاؤں میں پرواز کرنے کی اجازت ہی نہیں دیتی ۔ یہ بال و پر چھین لیتی ہے اور انسان کے ہاتھ میں ایک ایسی کلید دے دیتی ہے جس سے کوئی دروازہ بھی نہیں کھل سکتا ۔ اس کی فریب کاری ملاحظہ فرمائیے کہ گرفتار پرندے سے کہتی ہے کہ دشت و مرغزار میں گھونسلا بنانا ایک خطرناک اقدام ہے کیونکہ یہاں شاہین و چرغ کسی وقت بھی حملہ کر سکتے ہیں ۔ گھونسلہ خانهٔ صیاد میں تعمیر کرنا چاہیے ۔ اس جگہ کوئی زبردست پرندہ حملہ آور نہیں ہو سکتا ۔

سیاسیاتِ حاضرہ محض فریب اور سراب ہے ۔ اربابِ سیاست کی گفتگو میں یوں تو بڑی حرارت ہوتی ہے مگر ان کی تقریر پہلودار ہوتی ہے ، یعنی یہ حضرات ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جن کے کئی معنی نکل سکتے ہیں ۔

علامہ "مردِ حر" سے مخاطب ہوتے ہیں :

حفظِ خود کن حبِ افیونش مخور

اپنا تحفظ آپ کر ۔ اس افیون سے پرہیز کر جو وہ محبت میں لپیٹ کر تمھیں دے رہے ہیں ۔ وہ سے مراد اربابِ سیاستِ حاضرہ ہیں ۔ یہ اربابِ سیاست اس ساحرِ الموط سے کم نہیں ہیں جو اپنے اسیروں کو برگِ حشیش دیتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ شاخِ نبات ہے :

"بانگِ درا" ، حصہ سوم

ساحر الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر! سمجھا اسے شاخِ نبات

علامہ مردِ حر کو ہدایت دیتے ہیں کہ :

پیشِ فرعوناں بگو حرفِ کلیم تا کنند ضربِ تر دریا را دو نیم

اس باب (سیاسیاتِ حاضرہ) کے دوسرے بند میں علامہ کو اپنے تھکے ماندہ کارواں کا خیال آ جاتا ہے ۔ وہ اس بات پر گہرے غم کا اظہار کرتے ہیں کہ اس کارواں کے امیر میں "نورِ جاں" نہیں ہے ۔ یہ تن پرست ، جاہ مست اور کم نگاہ ہیں ۔ لا اللہ کا حقیقی تقاضا کیا ہے ۔ یہ اس سے بے خبر ہے ۔ پیدا حرم میں ہوا ہے لیکن مرید کلیسا کا ہے ۔ افسوس ، اس نے ہمارے قومی ننگ و ناموس کا پردہ چاک کر دیا ہے ۔

علامہ اہلِ کارواں سے کہتے ہیں کہ اس میرِ کارواں کا دامن مت تھامو کیونکہ اس کے سینے میں روشن دل نہیں ہے ۔

علامہ کو سب سے بڑا دکھ اس بات پر ہے کہ ملتِ اسلامیہ "خودی" سے محروم ہو گئی ہے ۔ اب یہ ایک ایسا تنکا بن گئی ہے جسے ہوا کے جھونکے جہاں چاہیں اڑا کر لے جا سکتے ہیں ۔ افسوس :

آں سرور آں سوزِ مشتاقی نماند در حرم صاحب دلے باقی نماند

علامہ کا ہر فرد ملت کے نام یہی پیغام ہے :

زیستن تاکے بہ بحر اندر چو خس　　سخت شو چوں کوہ از ضبط نفس

اس باب کا آخری شعر ہے :

عید آزادان شکوہ ملک و دیں　　عید محکوماں ہجوم مومنیں !

اگلے باب میں علامہ اُمت عربیہ سے مخاطب ہوتے ہیں ۔ شروع ہی میں اُمت کو یہ دعا دیتے ہیں کہ تیرے دشت دار ہمیشہ سلامت رہیں ۔ پھر پوچھتے ہیں کہ بھلا یہ تو بتاؤ کہ سب سے پہلے کس نے نعرۂ لا قیصر و کسریٰ[۲] بلند کیا تھا ، کس نے سب سے پہلے قرآن مجید پڑھا تھا ؟ وہ کون تھا جس نے رمز الا اللہ لوگوں کو سکھائی تھی ؟ یہ چراغ پہلے پہل کہاں روشن ہوا تھا ؟ علم و حکمت کس کے دستر خوان کے ریزے ہیں ؟ کس کی شان میں آیہ "فاصبحتم"[۳] نازل ہوئی تھی ؟

یہاں علامہ حضور ختمی مرتبت کا ذکر یوں کرتے ہیں :

حریت پروردۂ آغوش اوست　　یعنی امروز امم از دوش اوست
او دلے در پیکر آدم نہاد　　او نقاب از طلعت آدم کشاد
ہر خداوند کہن را او شکست　　ہر کہن شاخ از نم او غنچہ بست
گرمیٔ ہنگامۂ بدر و حنین　　حیدرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ و حسینؓ

اس حصے کا خاتمہ خواجہ عطار کے اس شعر (بہ تغیر لفظی) پر کیا ہے :

"حمد بے حد مر رسول پاک را　　آں کہ ایماں داد مشت خاک را"

نعتیہ شعروں کے بعد علامہ ملت عربیہ کو یوں درس عمل دیتے ہیں :

حق ترا براں تر از شمشیر کرد　　سارباں را راکب تقدیر کرد

۲۔ تلمیح ہے مشہور حدیث کی طرف جس کا ترجمہ ہے : اسلام میں قیصر و کسریٰ کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔

۳۔ پوری آیت کا ترجمہ یہ ہے : یاد کرو اللہ کا یہ احسان کہ جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمھارے دلوں میں باہمی محبت پیدا کی اور اس محبت کے اثر سے تم آپس میں بھائی بن گئے ۔

علامہ ملتِ عربیہ کو یاد دلاتے ہیں کہ ایمان لانے سے پیشتر تمھاری حیثیت کچھ بھی نہیں تھی - اللہ نے تمھیں شمشیر سے زیادہ ''براں'' بنا دیا اور وہ لوگ جو محض ساربان تھے وہ ''تقدیر ساز'' بن گئے - اُنھوں نے نہ صرف اپنی قسمت بدل دی بلکہ اوروں کا مقدر بھی تبدیل کر دیا -

علامہ بڑی درد مندی سے اُمتِ عربیہ سے مخاطب ہوتے ہیں :

اُمتے بودی اُمم گردیدۂ   بزمِ خود را خود ز ہم پاشیدۂ

اور تنبیہ کے طور پر فرماتے ہیں :

ہر کہ از بندِ خودی وا رُست ، مُرد   ہر کہ با بیگانگاں بپیوست ، مُرد

علامہ جس زمانے کا ذکر کر رہے ہیں اس وقت ملتِ عربیہ کا شیرازہ بکھر چکا تھا - افرادِ ملت بے یقینی کے مرض میں مبتلا ہو گئے تھے - اُنھیں اپنے اُوپر اعتماد نہیں رہا تھا اور دوسروں کے دستِ نگر ہو کر رہ گئے تھے - علامہ کہتے ہیں کو جو قوم اپنی خودی سے محروم ہو جاتی ہے ، اپنی ذاتی صلاحیتوں پر اعتماد نہیں کرتی اور اپنوں کو نظر انداز کر کے دوسروں سے پیوست ہو جاتی ہے ، وہ بہ حیثیت قوم کے زندہ نہیں رہتی — مر جاتی ہے - اور یہی اس دور میں ملتِ عربیہ کا المیہ تھا - ملتِ عربیہ کی سب سے بڑی غلطی یا سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس نے ترکوں کے خلاف فرنگ سے رشتۂ مودت قائم کر لیا تھا اور نہیں جانتی تھی کہ اس کا انجام کیا ہوگا - انگریز تو چاہتے ہی یہ تھے کہ اہلِ عرب ان کے ساتھ تعلقات استوار کر لیں تا کہ وہ اپنی قوت میں اضافہ کر کے یا دوسرے لفظوں میں یہ کہ ان کی طرف سے بے نیاز ہو کر ان لوگوں کو سیاسی موت مار دیں جن کے ساتھ اہلِ عرب کا از روئے اسلام بھائی چارہ قائم ہے - اور فرنگ اس معاملے میں کامیاب ہو گیا - علامہ ملت سے کہتے ہیں :

اے ز افسونِ فرنگی بے خبر   فتنہ ہا در آستینِ او نگر
از فریبِ او اگر خواہی امان   اشترانش را ز حوضِ خود بران
حکمتش ہر قوم را بے چارہ کرد   وحدتِ اعرابیان صد پارہ کرد

یہ دو شعر بطورِ خاص قابلِ توجہ ہیں :

تا ضمیرش رازدانِ فطرت است مردِ صحرا پاسبانِ فطرت است

* * *

مردِ صحرا ! پختہ ترکن خام را بر عیارِ خود بزن ایام را

علامہ ''ضربِ کلیم'' میں فرما چکے ہیں :

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی ، یا مردِ کہستانی

صحرا علامہ کے ہاں ایک وسیع ''قطعہ ارض'' نہیں جس میں سفر کرنا حد درجہ دشوار امر ہے۔ صحرا استعارہ ہے زندگی بسر کرنے کا ایک خاص انداز سے ۔ صحرا علامت ہے بے پایاں وسعتوں کی ، تیز و تند جھونکوں کی اور ایک مسلسل سفر کی ۔

''بانگِ درا'' کے تیسرے حصے میں ایک طویل اور نہایت خوب صورت نظم ہے ''خضرِ راہ'' ۔ اس میں شاعر خضر سے پوچھتا ہے :

چھوڑ کر آبادیاں رہتا ہے تو صحرا نورد
زندگی تیری ہے بے روز و شب و فردا و دوش

خضر جواب دیتا ہے :

کیوں تعجب ہے مری صحرا نوردی پر تجھے
یہ تگا پوئے دمادم زندگی کی ہے دلیل
اے رہینِ خانہ تو نے وہ سماں دیکھا نہیں
گونجتی ہے جب فضائے دشت میں بانگِ رحیل !
ریت کے ٹیلے پہ وہ آہو کا بے پروا خرام
وہ حضر بے برگ و ساماں وہ سفر بے سنگ و میل!

صحرا علامہ کو بہت عزیز ہے کیونکہ زندگی یہاں مسلسل حرکت کرتی ہے ۔ یہاں تگا پوئے دمادم ہے ۔ یہاں بانگِ رحیل گونجتی ہے ۔ یہاں ریت کے ٹیلے پر آہو کا بے پروا خرام ہوتا ہے ۔ الغرض یہاں سفر ہی سفر ہے ، حرکت ہی حرکت ہے ۔

اب وہ باب آتا ہے جس کے نام پر کتاب کا عنوان رکھا گیا ہے ،

یعنی "پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" ۔ علامہ اقوامِ شرق کی کمزوریاں ایک ایک کر کے بتا چکے ہیں ، درسِ عبرت بھی دے چکے ہیں اور درسِ عمل میں اب ان سے کہتے ہیں کہ موجودہ حالات میں تمھیں کیا کرنا چاہیے ، تمھارا لائحہ عمل کیا ہونا چاہیے ، تمھاری سرگرمیاں عمل کے کس سانچے میں ڈھل جانی چاہییں ۔

کہتے ہیں :

آدمیت زار نالید از فرنگ زندگی ہنگامہ برچید از فرنگ

فرنگ نے انسانیت کر تباہ کر دیا ہے اور آدمیت اس کے ظلم کے ہاتھوں رو رہی ہے ۔ مگر علامہ جہد و عمل ، روشنی اور اُمید کے شاعر ہیں ۔ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں حضرت انسان جن مشکلات میں گرفتار ہو گیا ہے وہ اس کی پیدا کی ہوئی ہیں اور آدمیت کے اندر جو چھپا ہوا غم اسے تڑپاتا رہتا ہے وہ اس کے ظلم و ستم کا نتیجہ ہے ۔ مگر مایوس ہونے کی کوئی بات نہیں کیونکہ :

یورپ از شمشیرِ خود بسمل فتاد زیرِ گردوں رسمِ لادینی نہاد

علامہ اقوامِ شرق کو سبق دیتے ہیں :

ہرچہ می بینی ز انوارِ حق است حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است
ہر کہ آیاتِ خدا بیند حُر است اصلِ این حکمت ز حکمِ اُنظر است[۴]

اس حصے میں علامہ ملتِ اسلامیہ کے قوانین کا فرنگ (یورپ) کے قوانین سے مقابلہ کرتے ہیں ۔ وہ اقوامِ مشرق (اور اقوامِ مشرق سے ہر جگہ مراد اسلامی اقوامِ مشرق ہے) سے کہتے ہیں کہ تمھیں تمھارے اللہ نے حکم دیا ہے کہ نظامِ فطرت کا بغور مطالعہ کرو ۔ اس سے تمھیں معلوم ہو گا کہ اس میں تمھارے لیے بے حد و حساب بصیرتیں ہیں ۔ تم مطالعۂ فطرت سے وہ حکم و بصائر سیکھ سکتے ہو جو یورپ کی مادہ پرست قومیں

۴۔ علامہ نے فٹ نوٹ میں لکھا ہے :
حکم "انظر" : تلمیح ہے آیۂ قرآنی کی طرف فانظر الی الابل کیف خلقت ، یعنی نظامِ فطرت کا بغور مطالعہ کرو ۔

نہیں سیکھ سکتیں ۔ اس مطالعے سے تمھارے اندر ایک ایسا جذبۂ روحانیت بیدار ہو سکتا ہے جس سے تمھارے دل و دماغ روشن و تابناک ہو جائیں گے ۔ یہ روشنی اور تابناکی یورپ کو کہاں نصیب ؟ یہ دانش جو تم حاصل کروگے دانشِ نورانی ہے ، اور دانشِ افرنگیاں کیا ہے :

دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش　　در ہلاکِ نوعِ انساں سخت کوش

اس کی وجہ یہ ہے کہ :

عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت
چشمِ او بے نم ، دلِ او سنگ و خشت
علم ازو رسواست اندر شہر و دشت
جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت

یورپ کے علم کی یہ ''برکت'' ہے کہ یہاں جبریل بھی ابلیس بن جاتا ہے ۔

یورپ دین سے بیزار ہو گیا ہے اور اس نے لادینی اختیار کر لی ہے ۔ اس لیے اُس کی ساری تگ و دو مادی ترقیوں تک محدود ہو کر رہ گئی ہے ۔ انسانیت کے لیے اُس کے دل میں کوئی درد نہیں رہا ۔ آدمیت کے دکھ درد پر اس کی آنکھ سے ایک قطرۂ اشک بھی نہیں گرتا ۔ جب دل ہی سنگ و خشت بن جائے تو اسے انسانوں کی زبوں حالی سے کیا کام ؟

علامہ اقوامِ مشرق سے کہتے ہیں :

اے کہ جاں را باز می دانی ز تن　　سحرِ ایں تہذیبِ لا دینے شکن
روحِ شرق اندر تنش باید دمید　　تا بگردد قفلِ معنی را کلید

اُس دور میں یورپ کے ایک آمرِ مطلق (مسولینی) نے حبشہ پر حملہ کر دیا تھا ۔ علامہ بڑے دکھ بھرے انداز میں کہتے ہیں :

زندگانی ہر زماں درکش مکش　　عبرت آموز است احوالِ حبش
شرعِ یورپ بے نزاعِ قیل و قال　　برہ را کرد است بر گرگاں حلال

حبشہ کی حیثیت ایک برہ ہی کی تھی اور اٹلی کا قصاب اس کی بوٹی بوٹی

کرنے پر تل گیا تھا ۔

علامہ جمعیت اقوامِ عالم سے مایوس ہیں کیونکہ یہاں بھی سفید فام قوموں کی پالیسی جاری و ساری ہے اور یہ پالیسی وہ ہے جس کا ذکر اُنھوں نے اوپر کے دوسرے شعر کے مصرعِ ثانی میں کیا ہے :

برہ را کرد است بر گرگاں حلال

در جنیوا چیست غیر از مکر و فن   صیدِ تو ایں میش و آں نخچیرِ من!

کیا خوب کہا ہے! یہ مادہ پرست ، بے رحم اور بے بصیر اقوامِ مغرب کیا کیا سوچتی ہیں ۔ ”یہ بھیڑ تمھارا شکار ہے اور وہ میرا شکار ہے“۔ ان کی سوچ ٹرکی میں بروے کار آئی تھی ۔ ٹرکی کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اُنھوں نے پورا ملک آپس میں بانٹ لیا تھا ۔

یہ پورا باب ہی درسِ عمل سے بھرا ہوا ہے ۔ علامہ بار بار اہلِ خاور کو آمادۂ عمل کرتے ہیں ، مگر آمادۂ عمل کرنے سے پہلے بتاتے ہیں کہ ہم ہیں کیا اور ہماری حیثیت کیا ہے :

ہم ہنر ہم دیں ز خاکِ خاور است
رشکِ گردوں خاکِ پاکِ خاور است
وا نمودیم آنچہ بود اندر حجاب
آفتاب از ما و ما از آفتاب
ہر صدف را گوہر از نیسانِ ماست
شوکتِ ہر بحر از طوفانِ ماست
روحِ خود در سوزِ بلبل دیدہ ایم
خونِ آدم در رگِ گل دیدہ ایم

اور درسِ عمل یوں دیتے ہیں :

اے امینِ دولتِ تہذیب و دیں   آں یدِ بیضا بر آر از آستیں
خیز و از کارِ امم بکشا گرہ   نشۂ افرنگ را از سر بنہ
نقشے از جمعیتِ خاور فگن   وا ستاں خود را ز دستِ اہرمن

آخر میں فرماتے ہیں :

آنچہ از خاکِ تو رُست اے مردِ حُر
آں فروش و آں بپوش و آں بخور

پھر بھی علامہ پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ انھیں وطن سے محبت نہیں ہے :

آں نکو بیناں کہ خود را دیدہ اند — خود گلیمِ خویش را بافیدہ اند

بدیشی کمخواب و ریشم و برنیاں پہننے سے بہتر ہے کہ اپنے ملک کا بنا ہوا انتہائی سادہ لباس پہنیں ۔ اسی میں ہماری شان ہے :

اے ز کارِ عصرِ حاضر بے خبر — چرب دستیہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشمِ تو ساختند — باز او را پیشِ تو انداختند

علامہ نے کتنی بڑی حقیقت کا اظہار کر دیا ہے ۔ ہمارے ریشم سے قالین بناتے ہیں اور یہی قالین ہمارے بازاروں میں لا کر بیچتے ہیں ۔ مصحفی نے بھی کہا تھا :

ہندوستاں میں دولت و ثروت جو کچھ بھی تھی
کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی

آخری دو شعر ہیں :

چشمِ تو از ظاہرش افسوں خورد — رنگ و آبِ او ترا از جا برد
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید — گوہرِ خود را ز غواصاں خرید !

آخر میں علامہ حضورِ رسالت مآب ؐ میں عرض داشت پیش کرتے ہیں ۔ میں اس سلسلے میں مفصل۵ لکھ چکا ہوں ، اس لیے یہاں کچھ نہیں لکھتا ۔ بعض حضرات نے علامہ اقبال کی زندگی ہی میں یہ اعتراض کیا تھا کہ جب انھوں نے اقوامِ مشرق سے خطاب کیا ہے تو اس خطاب میں ان قوموں کو بھی شریک کرنا چاہیے تھا جو غیر مسلم ہیں ۔ علامہ نے غیر مسلم

۵۔ ملاحظہ ہو راقم کا مضمون "علامہ اقبال کی دعائیں" مطبوعہ "نقوش" ، اقبال نمبر ۔

اقوام کو نظر انداز کر کے کیوں صرف ''اسلامیانِ مشرق'' ہی کو اپنا مخاطب بنایا ہے؟ جہاں تک میں غور کر سکا ہوں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ملتِ اسلامیہ ان تمام نبیوں اور پیغمبروں کی وارث ہے جو سر زمینِ مشرق میں وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے رہے ہیں ۔ گویا ان سب نبیوں اور پیغمبروں کی تعلیمات نسلاً بعد نسلٍ ان تک پہنچی ہیں ۔ نیز ملتِ اسلامیہ کو زمین پر نیابت الٰہیہ کا فریضہ ادا کرنا چاہیے ، اس لیے یہ ذمے داری اسی پر عائد ہوتی ہے کہ وہ مشرق کے اندھیروں میں روشنی پھیلائے ، خاوریوں کو یورپ کے ظلم و تشدد سے نجات دلائے اور فرنگی فریب کاریوں کا پردہ چاک کرے ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ فرزندانِ توحید سے مخاطب ہیں اور انھیں جہاں ان کی کمزوریوں سے مطلع کر رہے ہیں وہاں انھیں ان کے فرائض سے بھی آگاہ کرنے میں کسی تامل و تردد سے کام نہیں لیتے ۔ آج سے بہت پہلے علامہ نے کہا تھا (''بانگِ درا'') :

سبق پھر پڑھ صداقت کا ، عدالت کا ، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

جب اس زاویۂ نگاہ سے اس مثنوی کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو یہ اعتراض ، جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے ، اپنا سارا وزن کھو دیتا ہے اور کسی صورت میں معقول نظر نہیں آتا ۔

علامہ کی اس مثنوی کو ان کا ایک نہایت اہم شعری کارنامہ سمجھا جانا چاہیے اور یہ اس بنا پر کہ اس کے ذریعے انھوں نے اپنا فلسفہ ، اپنا نظریہ اور اپنا پیغام بڑی سادگی سے مگر بڑی وضاحت سے پیش کر دیا ہے ۔ یہ سادگی ایسی سادگی ہے جو دنیائے ادب میں معجزۂ فن کی حیثیت رکھتی ہے اور معجزۂ فن خونِ جگر کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہو سکتا :

معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

لا و الّا

فضائے نور میں کرتا نہ شاخ و برگ و بر پیدا
سفر خاکی شبستاں سے نہ کر سکتا اگر دانہ

نہادِ زندگی میں ابتدا لا انتہا اِلاّ
پیامِ موت ہے جب لا ہوا اِلاّ سے بیگانہ !

وہ ملت روح جس کی لا سے آگے بڑھ نہیں سکتی !
یقیں جانو ہوا لب ریز اس ملت کا پیمانہ !

— اقبال ، ''ضربِ کلیم''

عارف سیالکوٹی

اقبال اور سیہ فام اقوام

انسانی تاریخ کی ابتدا ہی سے بنیادی حقوق کا مسئلہ ہر معاشرے میں اہمیت کا حامل رہا ہے۔ انسانوں کے ایک گروہ نے اختیار و اقتدار کے نشے سے بدمست ہو کر ناجائز اور غیر منصفانہ حربوں کے ذریعے دوسرے گروہ کو ان حقوق سے محروم کرنے کی مذموم کوشش کی ہے۔ مخالف گروہ کو بہر طریق دبانے اور ذلیل و خوار کرنے میں کوئی کسر نہ اُٹھا رکھی۔ اس فوقیت کی بنیاد کبھی نسلی برتری پر، کبھی طاقت و قوت اور کثرتِ مقدار پر استوار ہوئی، کبھی مال و دولت کی فراوانی اور وسائل و ذرائع کی ارزانی نے یہ گل کھلائے، کبھی سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی اور انکشافات و ایجادات نے یہ قیامت ڈھائی اور کبھی رنگ کی دلکشی اور رعنائی نے یہ فتنہ جگایا۔ الغرض کسی نہ کسی وجہ سے استحصال کا بازار گرم رہا، انسانیت کی قبا چاک ہوتی رہی، بنیادی حقوق پامال ہوئے اور حق کی آواز دبائی گئی اور بقول اقبال:

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس دنیا میں ایسے عظیم انسان بھی پیدا ہوتے رہے جو مخالف ترین حالات میں بھی انسانی حقوق کے مشعل بردار رہے۔ قابلِ تکریم و تعظیم ہیں وہ انسانیت دوست اور آدمیت نواز افراد جو حقوقِ انسانی کی خاطر مصروفِ جہاد رہے، جو امتیازات، نا انصافی، عدم مساوات اور جور و جبر کے بھڑکتے ہوئے شعلوں کو اپنے اشکوں کی

شبنم اور جگر کے خون سے ٹھنڈا کرتے رہے ۔ افلاطون نے ناانصافی کے خلاف آواز اُٹھائی ۔ سقراط نے گمراہ خواص کو راہِ راست کی تلقین کی ، پاداش میں زہر کا پیالہ پیا ۔ جانس کابی غیر منصفانہ امتیازات کا مخالف تھا ۔ مہاتما بدھ نے انسان کو انسان کی غلامی سے نجات دلانے کے لیے تخت ، سلطنت ، بیوی بچوں ، وطن ، گھر اور آرام و آسایش پر لات ماری اور عظمتِ انسانیت کا پرچم بلند کیا ۔ سری کرشن مہاراج نے مظلوم پانڈوؤں کا ساتھ دیا ، ظالم و جابر کوروؤں کا غرور خاک میں ملا دیا ۔ مہاتما مہابیر کے جین مت میں امتیازات کا وجود نہیں ۔ مارٹن لوتھر انسانی گروہوں کے عدم مساوات کی خلیج کو پاٹتا رہا ۔ راجا رام موہن رائے نے عورتوں کے حقوق کا قانون بنوایا اور ہندو سماج سے ستی جیسی غیر انسانی اور وحشیانہ رسم کا خاتمہ ہوا ۔ کارل مارکس طبقاتی کشمکش کا مخالف اور مساوات کا حامی تھا اور الیجاہ نے امریکہ کے سیہ فام لوگوں میں شعور پیدا کیا ۔ اُنھیں بتایا کہ وہ بھی سفید فاموں کی طرح انسان ہیں اور مساوی حقوق رکھتے ہیں ۔ ماؤ زے تنگ نے استحصالی نظام کو اُکھاڑ پھینکا اور انسانیت کی توقیر بڑھائی اور اقوام متحدہ کے منشور میں ہر انسان کو مساوی عز و شرف کا مستحق ٹھہرایا گیا ہے اور یہ ادارہ انسانی حقوق کے تحفظ کے لیے واقعی سرگرمِ عمل ہے ۔

ہر احتجاج صدا بصحرا ثابت ہوا ۔ ہر انفرادی کوشش جلد بے اثر ہو گئی ۔ اندھیروں کے سینے کو چیر کر روشنی کی کرنیں اُبھریں تو ضرور ؛ مگر دیکھتے ہی دیکھتے تاریکی کی بیکراں وسعتوں میں گم ہو گئیں اور ع پھر اس کے بعد چراغوں میں روشنی نہ رہی ۔ وہی اندھیرا ، وہی نا انصافی ، وہی محرومی اور وہی جور و جبر — کیونکہ یہ جد و جہد ہنگامی حالات کا منطقی نتیجہ تھی ، وقت کی فطری ضرورت نے اُنھیں ابھارا تھا ۔ ان کی جڑیں زیادہ گہری نہ تھیں اور پھر اقبال کے قول کے مطابق :

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری

یہ صدائیں کبھی ردِ عمل کے طور پر انتقامی صورت میں اُٹھی تھیں ، کبھی

محرومی کے احساس نے ایک فلسفے یا نظریے کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اگر بغور تجزیہ کیا جائے تو اکثر صورتوں میں یہ محرکین حالات کے تابع تھے ، عصری تقاضوں کے ہاتھوں مجبور تھے ، ذاتی اور گروہی مفادات میں جکڑے ہوئے تھے ، خواہشات سے کلیتاً بے نیاز نہ تھے ، مخصوص اور محدود نقطۂ نظر سے حالات کا جائزہ لیتے تھے اور پھر قدم اُٹھاتے تھے ۔ یہ جد و جہد بالعموم مخصوص معاشرتی طبقے اور خاص جغرافیائی خطے سے تعلق رکھتی تھی ۔ ان میں اکثر و بیشتر ہمہ گیریت اور آفاقیت کا فقدان تھا ۔

میرے اس مضمون کا تعلق ، جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے ، صرف رنگ کی شعبدہ کاری سے پیدا شدہ امتیازات ، احساسِ فضیلت اور زعمِ برتری سے ہے ۔ سفید فام اقوام نے ہمیشہ سیہ فام اقوام کا استحصال کیا ہے ۔ بھارت میں اُونچی ذات کے سفید یا نیم سفید فام ہندوؤں (برہمن ،کھشتری اور ویش) نے کالے رنگ کے شودروں (اچھوتوں) کو زبردستی انسانی حقوق سے محروم کیا ، حالانکہ یہی لوگ بھارت کے باشندے اور مالک تھے ۔ سفید فام حملہ آور آریوں نے طاقت کے بل پر انھیں اچھوت بنا دیا ۔ آج کے مہذب دور میں بھی یہ اچھوت ہیں ۔ گاندھی جی نے ان کو ہریجن (خدا کے بیٹے) کا معزز نام بھی دیا ، مگر معاشرے میں یہ بدنصیب معزز مقام حاصل نہ کر سکے ، کیونکہ یہ تحریک وقتی سیاست اور ہنگامی حالات کے زیرِ اثر اُبھری تھی اور پھر نقار خانے میں توتی کی صدا کون سنتا ہے ؟ یہ تو گاندھی جی کی سیاست تھی اور عقلِ عیار کی کرشمہ سازی ، کیونکہ بقول اقبال :

عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے
عشق بیچارہ نہ مُلا ہے نہ واعظ نہ حکیم

امریکہ اور یورپ کی گوری اقوام نے بھی افریقہ کے کالے لوگوں کا خوب استحصال کیا ۔ آزادی کی نعمت سے محروم کر کے غلام بنایا ۔ بیدردی سے ان کا خون بہایا ، اتنا ذلیل کیا کہ یہ انسان سے حیوان بن گئے ۔ یہ کاروبار اب بھی جاری ہے ۔ البتہ اس کی صورت بدل گئی ہے ۔ دنیا کا مہذب ترین ملک اور سپر پاور امریکہ انسانی حقوق کا سب سے بڑا علم بردار ہے ، لیکن وہاں کالوں سے جو انسانیت سوز سلوک ہو رہا ہے وہ

شاید اسے جائز سمجھتا ہے کیونکہ یہ اُس کے اپنے گھر کا معاملہ ہے ۔ اور اشتراکی ملکوں میں بھی انسانی حقوق کے تحفظ اور مساوات کے نام پر انسانی حقوق کی مٹی پلید ہو رہی ہے اور عدمِ مساوات کی گرم بازاری ہے ۔ اقبال نے کس عمدگی سے اس صورتِ حال کی عکاسی کی ہے کہ :

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہے تو کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

اصل بات یہ ہے کہ دنیا کے اکثر و بیشتر ملکوں کے دساتیر میں مخصوص مفادات کو مدِ نظر رکھا گیا ہے ، البتہ الفاظ بڑے حسین و جمیل ، دلکش اور خوش آہنگ ہیں ۔ مگر اس خوب صورت جسم میں روح مفقود ہے ان کی پشت پر کوئی اخلاقی قوت نہیں ۔ ان کی اساس کسی الہامی ضابطے اور آفاقی تصور پر نہیں ۔ بایں وجہ یہ تدابیر شفا بخش نہیں بلکہ کسی ایک ملک ، ایک خطے یا ایک شعبۂ حیات سے متعلق ہو کر رہ گئی ہیں ۔ نتیجتاً دوسرے اعضائے رئیسہ نظر انداز ہو جاتے ہیں ۔ کچھ عرصے بعد فساد پھر سر اُٹھاتا ہے اور یہ مرض کسی دوسرے حصے اور کسی نئے رنگ میں حملہ آور ہوتا ہے کیونکہ :

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینے میں بنا لیتی ہے تصویریں

ڈھیروں سلام ہوں اقبال پر بھی جس نے انسانی حقوق کی خاطر بھرپور جد و جہد کی اور غم گرفتہ دل سے اس تلخ حقیقت کا اظہار کیا کہ :

ابھی تک آدمی صیدِ زبونِ شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوعِ انساں کا شکاری ہے
نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے

اور اسی فکر میں اُس کی زندگی کی ہزاروں راتیں اضطراب میں گزر گئیں ، جیسا کہ وہ خود کہتا ہے کہ :

اس کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی

چنانچہ کبھی وہ رازی کے در پر پہنچا ، کبھی سینائی کے نقشِ قدم کی تلاش میں سرگرداں رہا ، کبھی نظام الدین اولیا کی خدمت میں حاضر ہوا ، کبھی مسجدِ قرطبہ میں مراقبے کیے ۔ کبھی داتا دربار میں حاضری دی ، کبھی مجدد سرہندی کے دربار تک گیا ۔ کبھی شہیدِ بالا کوٹ کے مزار پر فاتحہ خوانی کی اور کبھی رومی کی قیادت میں نکلا ۔ بالآخر اُسے عرفان حاصل ہو گیا ۔ اس نے یہ نکتہ پا لیا کہ دین اور دنیا کی تقسیم تمام فتنوں کی جڑ ہے ۔ بایں وجہ اقبال واشگاف لفظوں میں کہتا ہے کہ :

دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی
دوئی صبحِ تہذیب کی نابصیری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری

اقبال نے بفیضِ عشق یہ حقیقت بھی پا لی تھی کہ اسلام ہی ایک ایسا مکمل ضابطۂ حیات اور سرچشمۂ روحانیت ہے جو انسان کی پوری زندگی پر محیط ہے ۔ یہ نہ تو صرف مجموعۂ عبادات (مذہب) ہے اور نہ مجرد معاشرت و ثقافت ، بلکہ ایک دین ہے جس کے دائرۂ اثر میں زندگی کا ہر گوشہ ، ہر پہلو اور ہر شعبۂ ہے اور پھر یہ ضابطہ کسی خاص نسل ، قوم ، ملک ، خطۂ زمین یا مخصوص مدت کے لیے نہیں ۔ یہ عالمگیر اور آفاقی اقدار کا حامل ہے ۔ بایں وجہ اس میں تنگ نظری نہیں ، کشادِ نظر ہے ، سمٹاؤ نہیں ، پھیلاؤ ہے ، تعصب نہیں ، رواداری ہے ، محبت ہے ۔ نیز اس ضابطے کے قوانین ہر دور اور ہر ملک میں قابلِ عمل ہیں ۔

اس نظامِ حیات میں فضیلت ، بزرگی ، عظمت اور عزت و تکریم کی بنیاد رنگ ، نسل ، خطۂ ارضی ، عہدہ ، اختیار ، اقتدار ، قوت یا مال و دولت پر نہیں بلکہ تقویٰ پر ہے ۔ اللہ کے قانون اور شریعت کے مطابق پاکیزہ ، صاف ستھری ، سادہ اور آلائشوں سے مبرا زندگی گزارنے کا نام ہے تقویٰ ۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے تقویٰ کی یوں وضاحت کی ہے : ''تقویٰ

دل کی اُس کیفیت کا نام ہے جس کے حاصل ہونے کے بعد دل کو گناہوں سے جھجک معلوم ہونے لگتی ہے اور نیک کاموں کی طرف رغبت ہوتی ہے ۔'' دل و نگاہ میں مثبت انقلاب ہی ایک فیصلہ کن قوت ہے جیسا کہ اقبال کہتا ہے :

زباں سے کہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ارشادِ ربانی ہے : ''اے لوگو ، ہم نے تمھیں ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ، تمھاری شاخیں اور قبیلے بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو ۔ اللہ کے نزدیک سب سے معزز تم میں سے وہ ہے جو تم میں زیادہ متقی (پرہیزگار) ہے ۔'' اللہ کے آخری رسول نے اس فرمان خداوندی پر تمام عمر خود بھی عمل کیا ، اپنے اصحاب سے بھی عمل کروایا ، یہاں تک کہ حجۃ الوداع کے اہم ترین موقع پر اپنے تاریخی خطبے میں متعدد بہترین اور بیش بہا باتوں کے علاوہ یہ بھی فرمایا : ''اے لوگو ، اچھی طرح سن لو کہ کسی عربی کو عجمی پر اور کسی عجمی کو عربی پر اور کسی گورے کو کالے پر اور کسی کالے کو گورے پر کوئی فوقیت نہیں مگر صرف تقویٰ کے باعث ۔'' اس طرح رنگ اور نسل کے بتوں پر ضربِ کاری لگا کر انھیں پاش پاش کر دیا ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی معاشرے میں ایک کالا گورے سے زیادہ واجب الاحترام ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ بہتر انسان ہو ، با اخلاق اور پرہیزگار ہو ۔ ایک غیر عرب کسی عرب سے معزز ہو سکتا ہے اگر وہ مقابلتاً متقی ہے ۔ یہ ایک کاغذی فرمان نہ تھا بلکہ اس پر سختی سے عمل ہوا ۔ اس بین الاقوامی ملت میں صدیقِ اکبر اور علی مرتضیٰ بھی تھے ، صہیبِ رومی اور سلمان فارسی بھی تھے ، اویس قرنی اور بلالِ حبشی بھی تھے ۔ اسی کے متعلق اقبال نے کہا ہے کہ :

حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے ، نہیں ہے طلسمِ افلاطوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال
عجم کا حسنِ طبیعت ، عرب کا سوزِ دروں

اقبال آیاتِ قرآنی اور ارشاداتِ نبوی بالخصوص خطبۂ حجۃ الوداع ، حضور کی مقدس اور پاکیزہ زندگی اور عہدِ خلافت کے معاشرے سے بے حد متاثر تھا - یہ تاثر اُس کے دل و دماغ پر چھایا ہوا تھا ، اُس کے کلام ، مضامین اور تقاریر میں روح کی حیثیت رکھتا ہے - اس عالمگیر انسانی پیغام کو اُس نے مختلف انداز اور عنوانات سے نظم کیا ہے ، مثلاً :

یہی مقصودِ فطرت ہے یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہاں گیری ، محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی
ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوت کا بیاں ہو جا محبت کی زباں ہو جا
یہ ہندی وہ خراسانی یہ افغانی وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بیکراں ہو جا

اور پھر واضح طور پر یہ تلقین کرتا ہے کہ :

آدمیّت احترامِ آدمی — باخبر شو از مقامِ آدمی

زید بن حارثہ کا ذکر تو قرآن میں بھی ہے - یہ واحد خوش نصیب صحابی ہیں جن کا نام کلامِ الٰہی میں آیا ہے اور یہ فخر ایک سیاہ فام کو حاصل ہے - آپ سیاہ فام حبشی تھے - کالا رنگ ، موٹے موٹے ہونٹ ، بھدے خد و خال ، اُلجھے ہوئے کرخت بال - کوئی ظاہری حسن نہ تھا - نبی اکرم[۳] نے آپ کی شادی ایک قریش زادی سے کرا دی - قریشی عرب ، ملک کے ممتاز افراد ، حسبِ نسب کے اعتبار سے بہت اُونچے ، قریش زادی حسین و جمیل ، چاند کا ٹکڑا - دونوں میں کوئی مناسبت نہ تھی ، مگر نسلی غرور اور رنگ کے امتیاز کو مٹانے کی خاطر یہ شادی ہوگئی - اس طرح ایک سفید فام اعلیٰ نسب قریشی اور ایک سیاہ فام حبشی دونوں ایک سطح پر آ گئے اور مساوات عملی طور پر پوری آب و تاب سے ظاہر ہوئی - بلالِ حبشی حضورِ کریم کے خادم ، جاں نثار ، صحابی اور عالمِ اسلام

کے اوّلین مؤذن تھے ۔ آپ کی قدر و منزلت کا یہ عالم تھا کہ امیرالمومنین عمرِ فاروق آپ کو عزت سے "اخی" (بڑا بھائی) کہہ کر مخاطب کرتے تھے ۔ آج بھی دلوں میں ان کا بے حساب احترام ہے ، ہر شخص عزت سے ان کا نام لیتا ہے ۔ اقبال بھی حضرتِ بلالِ حبشی سے بہت متاثر ہے ۔ وہ آپ کا مداح ہے ۔ جگہ جگہ اپنے اشعار ، اپنے مضامین اور تقاریر میں آپ کا ذکر کرتا ہے ۔ "بانگِ درا" میں ایک پُر عقیدت نظم ہے جس کے چند اشعار یہ ہیں :

لیکن بلال ، وہ حبشی زادۂ حقیر
فطرت تھی جس کی نورِ نبوت سے مستنیر
جس کا امیں ازل سے ہوا سینۂ بلال
محکوم اُس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر
ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط
کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز
صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوشِ چرخِ پیر
اقبال کس کے عشق کا یہ فیضِ عام ہے
رومی فنا ہوا ، حبشی کو دوام ہے

اس نظم کے پہلے بند میں اقبال نے ایک مغربی مفکر کے حوالے سے یہ لکھا تھا کہ روم کا ایک باشندہ (رومی) عظیم فاتح تھا ۔ اُس نے دنیا کو زیر و زبر کیا ۔ اقبال حیرت سے کہتا ہے کہ آج کوئی مورخ اُس عظیم رومی فاتح کا نام تک نہیں جانتا اور ایک معمولی سا حبشی زادہ دنیا کے دلوں میں بس رہا ہے ۔ دن میں پانچ بار ہر اذان کے ساتھ اُس کی یاد تازہ ہو جاتی ہے ۔ ایک اور جگہ اقبال حضرتِ بلال کو زندگی کی حرارت سے تعبیر کرتا ہے :

آگ تکبیر کی سینے میں دبی رکھتے ہیں
زندگی مثلِ بلالِ حبشی رکھتے ہیں

اسلامی تاریخ ایسے افراد سے بھری پڑی ہے جو غلام یا سیہ فام تھے مگر معاشرے میں بلند مقام رکھتے تھے۔ نبی اکرمؐ نے وصال سے پہلے ایک لشکر کی تیاری کا حکم دیا اور ایک حبشی نژاد غلام زادے حضرت اسامہ بن زید کو اُس کا سردار مقرر کیا۔ حضور کے وصال کے بعد خلیفۂ اوّل نے یہ سرداری ان ہی کے سپرد کی اور تجربہ کار ساتھیوں کی تجویز کو مسترد کر دیا۔ ایک اور عظیم نام ہے ــ نور الدین زنگی۔ اس خوش نصیب کو خواب میں نبی کریمؐ نے حکم دیا کہ ان کا روضہ سازشی سفید فام یہودیوں کے باعث معرضِ خطر میں ہے۔ زنگی جائے اور ان کا کام تمام کرے۔ عظیم فاتحین سلطان صلاح الدین ایوبی اور یوسف بن تاشفین کا بھی تعلق افریقہ سے تھا۔ ہندوستان میں ایک طویل عرصے تک غلاموں کا خاندان حکومت کرتا رہا۔

عرب کے گورے مسلمانوں اور افریقہ کے کالے باشندوں کا تعلق بڑا پرانا ہے۔ دورِ نبوت میں مشرکین کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر حضور کے ارشاد کی تعمیل میں مسلمانوں کے ایک گروہ نے حبشہ کی جانب ہجرت کی۔ اسلامی تاریخ میں یہ پہلی ہجرت کہلاتی ہے۔ دوسری تاریخ ساز ہجرت وہ ہے جب رسول اللہ مکہ تشریف لے گئے۔ چنانچہ ہجرت کا لفظ اور اسلامی تقویم کا ذکر آتے ہی حبش اور وہاں کے باشندے یاد آ جاتے ہیں۔ ان کے شاہ نجاشی نے مسلمانوں کو پناہ دی اور حضور نے اس کے حق میں دعا بھی کی۔

اقبال صرف ہندوستان اور مشرقِ وسطیٰ کے مظلوموں اور محکوموں کے لیے دل گرفتہ نہ تھا۔ ان کی پستی، زبوں حالی، افلاس اور مصائب و نکبت پر اشکبار اور مضطرب نہ تھا، بلکہ براعظم افریقہ کے سیاہ فام اقوام کی بہبود، فلاح، ترقی اور آزادی کا دل سے خواہاں تھا۔ وہ ہر قسم کی استعماریت اور غلامی کا دشمن تھا۔ اس کا نعرۂ مستانہ ہر ظالم، جابر اور استحصال پسند غیر ملکی طاقت کے خلاف تھا۔ اُس نے نا انصاف، ستم گر اور انسان دشمن قوتوں کے خلاف بڑی جرات سے قلمی جہاد کیا، خواجگی کی مختلف شکلوں کی کھل کر مخالفت کی، بادشاہت و ملوکیت کی مزمت کی، قیصریت کی تنقیص کی اور کہا:

بروز انسر جہاں آدم غلام است | نظامش خام و کاوش ناتمام است
غلام فقر آں گیتی پناہم | کہ در دینش ملوکیت حرام است

مغربی طرز کی حکومت کو بھی نشانۂ تنقید بنایا اور اسے ناقص کہا کیونکہ یہاں بھی اکثریت اقلیت کا استحصال کرتی ہے ۔ جماعتی مفاد کے پیش نظر حقوقِ انسانی ایک کو در خورِ اعتنا نہیں سمجھا جاتا ۔ اس نظام میں بندوں کو گنا کرتے ہیں ، لیاقت ، قابلیت ، صلاحیت ، خلوص ، دیانت ، اخلاصِ کردار ، علمیت ، پاکیزگی اور خدمات کو مطلقاً نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور اقبال کا یہ خیال ہے کہ :

ع کہ از مغزِ دو صد خر عقلِ انسانی نمی آید

بندوں کی گنتی کرنے اور ہاتھ اٹھوانے والی جمہورت کے متعلق اُس کا عقیدہ ہے کہ :

وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردے میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے کہ آزادی کی ہے نیلم پری

نیز اس طریقِ حکومت میں اخلاقی اقدار ، خوفِ خدا اور احکاماتِ الٰہی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ۔ بنا بریں وہ کہتا ہے کہ :

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے سیاہ فام اقوام کے لیے براہِ راست کچھ نہیں کہا ، لیکن اس سے انکار محال ہے کہ اُس نے بحیثیتِ مجموعی ذہنی انقلاب برپا کیا ، جملہ محکوم اقوامِ عالم کی حمایت میں آواز اُٹھائی ، ان کے دلوں میں احساس کی جوت جگائی ، اُنھیں جھنجھوڑ جھنجھوڑ کر خوابِ غفلت سے جگایا ، خود اعتمادی کا جذبہ اُبھارا اور کنجشکِ فرو مایہ کو شاہین سے پنجہ آزمائی کے لیے تیار کیا ، رہائی حاصل کرنے کی ترغیب دلائی اور

پیغام دیا کہ :

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

* * *

تو شمشیری ز کامِ خود بروں آ برون آ از مقامِ خود بروں آ

اور کبھی یوں گویا ہوا کہ :

کبھی دریا سے مثلِ موج اُبھر کر کبھی دریا کے سینے میں اُتر کر
کبھی دریا کے ساحل سے گزر کر مقام اپنی خودی کا فاش تر کر

اقبال کی اس انقلاب آفریں اور آتشیں آواز نے نہ صرف ہندوستان ، لنکا ، برما اور مشرقِ وسطیٰ کے محکوم ممالک بلکہ افریقہ کی پس ماندہ اور غلام اقوام میں بھی سیاسی بیداری اور نجات حاصل کرنے کا احساس پیدا کیا ۔ یہ اقوام خواب سے جاگیں ، مصروفِ عمل ہوئیں ، حاکموں کی آہنی دیواروں سے ٹکرائیں ۔ دیکھتے ہی دیکھتے سامراجی قوتوں کا بظاہر مضبوط جال تارِ عنکبوت کی طرح ہوا میں اڑنے لگا اور ایک ایک کرکے بیشتر محکوم اقوام نے رہائی پا لی ۔ دنیا کے نقشے پر بھارت اور پاکستان آزاد ملکوں کی حیثیت سے نمودار ہوئے ۔ لنکا آزاد ہوا ، چین نے آزادی پائی ۔ انڈونیشیا کو آزادی ملی اور افریقہ کی اکثر کالی قومیں ظالم سامراجیوں کے چنگل سے نکل آئیں ۔ جو ابھی تک اس نعمت سے بہرہ ور نہیں وہ بھی جد و جہد میں مصروف ہیں اور انشاء اللہ جلد آزاد اقوام کی صف میں آ جائیں گی ۔

اقبال مملکتِ خداداد پاکستان کا قومی شاعر ہے ۔ اُس کے فرمودات اس ملک کے عوام اور حکومت کے لیے ایک قیمتی سرمایہ ہیں اور رہنما اصول کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کی ہر حکومت نے افریقہ کے عوام کے حق میں آواز بلند کی اور ہر محاذ پر ان کی حمایت کی ۔ ان

سب غلام اور نیم غلام اقوام کو تیسری دنیا کے نام سے ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنے اور متحدہ لائحہ عمل اپنانے کی طرف خصوصی توجہ دی۔ ان کی خودی کو بیدار کیا تاکہ جملہ سیہ فام اقوام جلد غلامی سے چھٹکارا پائیں اور آزادی سے ہم کنار ہوں، اسلامی تعلیمات، وسیع تر نظریہ اخوت و مساوات اور اقبال کے پیغامات کی روشنی میں مل جل کر امداد باہمی کے اصولوں پر عمل پیرا ہو کر اقتصادی لحاظ سے بھی خود کفیل اور خوش حال ہوں اور مکمل آزادی اور خود مختاری حاصل کرنے میں کامیاب ہوں۔

سلیم اختر

اقبال کی نثر کا مزاج

(۱)

اقبال کی نثر کے سلسلے میں یہ اساسی امر ملحوظ رہے کہ اقبال بنیادی طور پر نثر نگار نہ تھے ـــ ان معنوں میں نثر نگار کہ صرف نثر ہی کو وسیلۂ اظہار بنایا اور زیادہ تر اسی کو خیالات کی ترسیل اور تصوّرات کے ابلاغ کے لیے منتخب کیا ، گو اقبال یورپ جانے سے پیشتر ۱۹۰۳ میں ''علم الاقتصاد'' ایسے اہم موضوع پر ایک باضابطہ کتاب لکھ چکے تھے - یہ کتاب اقبال کے اقتصادی تصوّرات سمجھنے میں بہت ممد ثابت ہو سکتی ہے ، بالخصوص وہ اقتصادی تصوّرات جو ایک حد کے بعد ملکی سیاست پر بھی اثر انداز ہو سکتے ہیں (اور ہوتے ہیں) - اقبال انقلابِ روس سے چودہ برس قبل ہی قومی زندگی پر اقتصادی عوامل کا تجزیاتی مطالعہ کرکے غیر منصفانہ تقسیمِ دولت اور سرمایہ و محنت کی کشمکش کے نتائج کی طرف اشارہ کرتے ملتے ہیں - ''علم الاقتصاد'' کا بطورِ خاص اس لیے ذکر کیا گیا کہ نثر سے لمبی چوڑی دلچسپی نہ ہونے کے باوجود بھی اقبال کی پہلی باضابطہ تصنیف جسے خود اُنھوں نے اپنی ”علمی کوششوں کا پہلا ثمر'' قرار دیا تھا ، ایک نثری تصنیف ہی تھی -

اقبال کی نثر کے مطالعے کے ضمن میں یہ حقیقت ملحوظ رکھنی چاہیے کہ اقبال نے خود کو روایتی ادیبوں سے ہمیشہ ممیز کیا - چنانچہ جب اقبال کی شاعری کی شہرت دور دور تک پھیل چکی تھی تو وہ خود کو شاعر نہ کہلوانے پر مصر تھے - یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ایک سے زائد

خطوط میں یہی بات الفاظ بدل بدل کر لکھی :

"میں نے کبھی اپنے آپ کو شاعر نہیں سمجھا - اس واسطے کوئی میرا رقیب نہیں اور نہ میں کسی کو اپنا رقیب تصور کرتا ہوں - فن شاعری سے مجھے کبھی دلچسپی نہیں رہی ، ہاں بعض مقاصد خاص رکھتا ہوں جن کے بیان کے لیے اس ملک کے حالات و روایات کی رو سے میں نے نظم کا طریقہ اختیار کر لیا ہے ۔ ورنہ

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست   کہ بر من تہمت شعر و سخن بست"[1]

ان "مقاصد خاص" کی تفصیل میں جائے بغیر انہیں صرف قومی احیا اور اسلام کی نشاۃ ثانیہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے - یہی افکار اقبال کا مرکز ہیں اور ان کے تصورات کا محور ! عجیب بات یہ ہے کہ اقبال نے اپنے پیغام کی ترسیل کے لیے تو شاعری کو "ملک کے حالات و روایات کی رو سے" موزوں سمجھا لیکن دوسروں کو کبھی اس کا مشورہ نہ دیا - چنانچہ مولوی احمد علی شاب کو لکھا :

"۔ ۔ ۔ دوستانہ مشورہ یہ ہے کہ آپ اپنے فرصت کے اوقات کے لیے شاعری سے بہتر مصرف تلاش کریں - اگر اردو کی خدمت کا شوق ہو تو اس وقت نظم سے زیادہ نثر کی ضرورت ہے -"[2]

اقبال نے اپنی صلاحیتوں کے اظہار کے لیے نثر اپنانے کا مشورہ اور بھی کئی لوگوں کو دیا تھا - چنانچہ جناب ایم - اسلم صاحب نے اپنے مضمون "حضرت علامہ اقبال" ("راوی" اقبال نمبر ، ۱۹۷۳) میں یہ انکشاف کیا ہے کہ اقبال کے کہنے پر وہ نثر کی طرف متوجہ ہوئے تھے - اس مشورے کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اقبال نے ایم - اسلم کو کالج کے انعامی مشاعرے میں نظم پر اول انعام حاصل کرنے کے بعد یہ تلقین فرمائی - شاید اقبال غیر ضروری شعرا کو قوم کے لیے مضر سمجھتے ہوں ، اس بنا پر کہ سب روایتی قسم کی گل و بلبل کی شاعری کر کے قوم کے قوی

۱- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، "اقبال نامہ" (لاہور ، شیخ محمد اشرف ، تاریخ ندارد) ، ۱۹۶/۱ -
۲- ایضاً ، ۲۵۶/۲ -

میں مزید 'مردنی پیدا کریں گے ۔ اس معاملے میں اقبال کے خیالات سید احمد خاں سے ملتے ہیں جو قوم میں نئے خیالات کے نفوذ کے لیے شاعری کے بجائے نثر کو ترجیح دیتے تھے اور ان کی یہ سوچ بھی لکھنو کے دبستانِ شاعری کے خلاف ردِ عمل سمجھی جا سکتی ہے کہ وہاں شاعری یا تو لفظی جمنا سٹک بنی یا پھر سستے جذبات کی تسکین کا ذریعہ قرار پائی ۔ اس لیے حالی اور ان کے بعد اقبال شاعری سے بدظن رہے ، ہرچند کہ دونوں بہت اچھے شاعر تھے ۔

سر سید تحریک میں نثر نگاری کی جو اہمیت تھی اُسے بطورِ خاص اُجاگر کرنے کی ضرورت نہیں کہ وہ دورِ نثر تھا ۔ اقبال کے وقت تک اس دور کے اثرات کلیتہً ختم نہ ہوئے تھے ، بلکہ قومی ترقی کی جس مہم کا سید احمد خاں نے نہایت نامساعد حالات میں آغاز کیا تھا ، اقبال اُسے اس کی منطقی انتہا تک پہنچانے میں کامیاب رہے ۔ گو اقبال نے سید احمد خاں کے دیگر رفقائے کار کی مانند نثر کو بطورِ خاص اپنے اظہار کے لیے نہ برتا ، لیکن ایک بات محسوس ہوتی ہے کہ اپنے مزاج کے اعتبار سے اقبال کی نثر ، شبلی اور محمد حسین آزاد کے مقابلے میں سید احمد خاں اور حالی کی نثری روایات کے زیادہ قریب نظر آتی ہے ۔ شبلی اور آزاد کی خوش آہنگ نثر پُرجوش اور جذباتی مواقع پر بلند آہنگ ہو جاتی ہے ۔ دونوں تخیل اور امیجری سے بھی خاصا کام لیتے ہیں ۔ ان دونوں کے مقابلے میں سید احمد خاں اور حالی کی نثر خاصی خشک اور روکھی پھیکی معلوم ہوتی ہے ۔ دونوں الفاظ کو ''ڈیکوریشن پیسز'' کی طرح استعمال کرنے سے احتراز کرتے ہیں ۔ مقصد پسندی ان کی نثر کا بھی جوہر قرار دی جا سکتی ہے اور یہی مقصد پسندی اقبال کی نثر کا بھی وصفِ خاص سمجھی جا سکتی ہے ۔ چنانچہ خطوط ، مضامین ، خطبات ، سب میں اقبال نے الفاظ کی سجاوٹ کے مقابلے میں مواد کی منطقی پیش کش کو فوقیت دی ہے ۔ اس لیے شاعری کے مقابلے میں اقبال کی نثر روکھی پھیکی اور ہر قسم کے لفظی حسن سے عاری نظر آتی ہے ۔ ویسے اقبال کے مزاج اور اُن کے مخصوص قومی (اور اُن کے حصول کے لیے ادبی) مقاصد کے لحاظ سے شعر اور نثر میں اس بُعد کی وجہ سمجھنا دشوار بھی نہیں ۔ اقبال نے تو کبھی شاعری میں بھی شعوری

کاوش سے لفظی محاسن پیدا کرنے کی کوشش نہ کی تھی - ملاحظہ ہو ایک خط سے یہ منہ بولتی سطریں :

''شعر محاورہ اور بندش کی درستی اور چستی ہی کا نام نہیں - میرا ادبی نصب العین نقاد کے نصب العین سے مختلف ہے - میرے کلام میں شعریت ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور میری ہرگز یہ خواہش نہیں کہ اس زمانے کے شعرا میں میرا شمار ہو -''[۳]

سید سلیمان ندوی نے مثنوی ''اسرارِ خودی'' میں بعض لفظی فروگذاشتوں کی طرف اشارہ کیا تو انھیں یہ جواب دیا :

''قوافی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا بالکل بجا ہے ، مگر چونکہ شاعری اس مثنوی سے مقصود نہ تھی اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عملاً تساہل برتا -''[۴]

اگر اقبال ''اسرارِ خودی'' کی تحریر میں عملاً تساہل برت سکتے ہیں تو ان سے نثر کو آراستہ کرنے کی توقع ہی بے جا ہے - اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اقبال ، شبلی ، حالی یا سید احمد خاں وغیرہ کی مانند ، بنیادی طور پر نثر نگار نہ تھے - وہ خود کو اپنے زمانے کے شعرا میں نہ بھی شمار کریں مگر اول تا آخر شاعر ہی ہیں - نثر تو زیادہ سے زیادہ منہ کا ذائقہ بدلنے کی چیز ہوگی - کسی وقتی ضرورت کے تحت مضمون قلم بند کر دیا اور بس ! ظاہر ہے کہ ان حالات میں اقبال کو نثر میں جمالیاتی اوصاف نہیں پیدا کرنے تھے - اس کی بڑی وجہ مضامین کی سنجیدہ فکر بھی قرار دی جا سکتی ہے - مجھے تو اقبال کی نثر سید احمد خاں کی نثر سے ہم آہنگ دکھائی دیتی ہے - میری دانست میں اقبال کی نثر کے اساسی اوصاف میں اس کا منطقی رنگ ، غیر ضروری طوالت سے احتراز کرتے ہوئے مواد کی مدلل پیش کش ، عالمانہ متانت کی خشکی وغیرہ کو بطورِ خاص گنا جا سکتا ہے ، اور یہی اوصاف سید احمد خاں کی نثر میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں - سید احمد خاں کے ہاں تو پھر بھی کبھی کبھی مزاح کا چھینٹا یا طنزیہ

۳- ایضاً ، ۲/۲۵۴ -   ۴- ایضاً ، ۱/۸۵-۸۶ -

رنگ مل جاتا ہے مگر اقبال کی نثر اس سے قریب قریب عاری ہے ۔ اسی طرح عالمانہ متانت بھی کچھ ضرورت سے زیادہ ہی ہے ۔ چنانچہ بعض اوقات تو عبارت ایسے صحرا کا منظر پیش کرتی ہے جہاں نہ تو تشبیہ کی کلیاں چٹکتی ہیں اور نہ ہی استعاروں کے پھول مہکتے ہیں ۔ البتہ سید احمد خاں کے برعکس ، اقبال کو انگریزی الفاظ کے استعمال کا شوق نہیں ۔ شاید اس کی یہ وجہ ہو کہ اقبال انگریزی پر بھی عالمانہ دستگاہ رکھتے تھے ۔ یورپ میں تعلیم حاصل کی تھی اور انگریزوں سے قطعاً مرعوب نہ تھے ۔ اس لیے وہ احساسِ کمتری میں مبتلا نہ تھے جس میں ۱۸۵۷ء کے بعد کے دانشور مبتلا نظر آتے ہیں ۔ لہٰذا انھیں خود کو انگریزوں کے درجہ کا اور اپنی اُردو کو انگریزی کے برابر کا ظاہر کرنے کا شوق نہ تھا ۔

مندرجہ ذیل اقتباس سے اقبال کی نثر کے آہنگ کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے :

''نوعِ انسان کی موجودہ ترقی جیسا کہ ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے ، کوئی سستے داموں کی چیز نہیں ہے ۔ سینکڑوں قومیں علمی اور تمدنی ترقی کی حسین دیوی کے لیے قربان ہوتی ہیں ، اور ہزاروں افراد کا خون اس کی خوفناک قربان گاہ پر بہایا جاتا ہے ۔ جنگیں ، وبائیں اور قحط اس ہمہ گیر قانون کے عمل کی عام صورتیں ہیں ، اور اگر ان کو ارتقاءِ نوعِ انسانی کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ واقعات جو بظاہر آفاتِ سماوی معلوم ہوتے ہیں طبقۂ انسانی کے لیے ایک برکت ہیں ، جس کا وجود نظامِ قدرت کی آرائستگی کے لیے انتہا درجہ کا ضروری ہے ۔ اس قانون کا اثر اقوامِ انسانی تک ہی محدود نہیں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ بلکہ بزمِ ہستی کے کسی حصے کی طرف نگاہ کرو اس کا عمل جاری نظر آئے گا ۔ سینکڑوں مذاہب دنیا میں پیدا ہوئے ، بڑھے ، پھولے پھلے اور آخرکار مٹ گئے ۔ کیوں ؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے عقلی ارتقا کے ساتھ ساتھ جدید ضروریات پیدا ہوتی گئیں ۔ ۔ ۔ جن کو ان مذاہب کے اصول پورا نہ کر سکے ۔ یہی سبب ہے کہ اہلِ مذہب کو وقتاً فوقتاً نئے نئے علم الکلام ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی ، جن کے اصول کی رو سے اُنھوں نے اپنے اپنے مذاہب کو پرکھا اور ان کی تعلیم کو ایسی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جو عملی اور روحانی

زندگی میں انسان کی رہنما ہو سکے - - - -۔''۵

یہ نثر پارہ کسی شعوری انتخاب کا نتیجہ نہیں ، لیکن جہاں تک اقبال کی نثر کے مزاج کا تعلق ہے تو یہ بھی اُتنا ہی نمائندہ تصور کیا جا سکتا ہے جتنا کہ کسی اور مضمون کا اقتباس - اقبال کے مضامین میں استدلال کی قوت عجب شان سے جلوہ گر ہوتی ہے ، اور یہ نثر پارہ بھی اُس کی ایک نمایاں مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے - اقبال نے مالتھس (Malthus) کے نظریۂ آبادی کا جس لطیف انداز میں مذاہب پر اطلاق کر کے علم الکلام سے اس کا رشتہ اُستوار کیا یہ اُن کی قوتِ استدلال کا ایک کرشمہ ہے - ایک دقیق مسئلے کو چند سطروں میں یوں پیش کر دینا کہ قاری کا ذہن اس کی منطق کو قبول بھی کر لے آسان کام نہیں ، اور پھر اس کے لیے جو بنیادی طور پر شاعر ہو ، ایمائی انداز سے بات کرتا ہو اور ''برہنہ حرف نہ گفتن '' کو کمالِ گویائی گردانتا ہو - اقبال کا یہ منطقی انداز ان کی نثر میں قوت کی زیریں لہر کی صورت میں رو بہا ہوتا ہے -

اقبال کی شاعری اور نثر کا بیک وقت مطالعہ کرنے پر یوں محسوس ہوتا ہے گویا یہ دو الگ شخصیتوں کا اظہار ہو - مجھے تو نثر نگار اقبال وکیل نظر آتا ہے - اس کی نثر میں ادبی حسن کے مقابلے میں لیگل ڈرافٹنگ کا انداز زیادہ نمایاں نظر آتا ہے - اس سے اقبال کی نثر میں استدلال کی قوت جلوہ گر ہوتی ہے - قوت کی ایسی زیریں لہر جو ایک انتہا پر اثر آفرینی میں برق رو کا کام کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ، تو دوسری انتہا پر محض سرد منطق بن کر رہ جاتی ہے - قانونی عبارت کا غالباً سب سے اہم وصف اس کا غیر جذباتی اندازِ نگارش ہے -- ایک تو اس لیے کہ مواد کی پیش کش میں وکیل پارٹی نہیں بنتا اور یہ اس لیے ممکن ہوتا ہے کہ وہ وقوعات کو منطقی رنگ میں تحریر کر کے ان کے پسِ پردہ کار فرما محرکات کی اپنی منطق تلاش کر کے کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے - کچھ

۵- ''قومی زندگی'' مشمولہ ''مخزن'' (اکتوبر ۱۹۰۴) ، منقول از سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، ''مقالاتِ اقبال'' (لاہور ، شیخ محمد اشرف ، ۱۹۶۲) ، ص ۳۲ - ۴۳ -

یہی عالم اقبال کی نثر کا ہے ۔ ملاحظہ ہو ان کے مضمون ''خلافت ِ اسلامیہ'' (۱۹۰۸) سے ایک اقتباس :

''۔ ۔ ۔ اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن ِ پاک نے جو اصول ِ اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے ۔ رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرز ِ عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا کیا تشریح و تاویل کی جا سکتی ہے اور اس سے کون کون سے فروعات و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں ، اس بات کے فیصلہ کا دار و مدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہو سکتے ہیں ، مگر شومی ٔ قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلے کی طرف کماحقہ' توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بناؤں پر اصول ِ انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے سے قاصر رہے ہیں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین ایشیا کے سیاسی نشو و ارتقا کے لیے مطلقاً کچھ نہ کر سکے ۔ بغداد اور اندلس میں بے شک اصول ِ انتخاب کی ہیئت کو قائم رکھا گیا ، لیکن اس قسم کے باقاعدہ سیاسی نظام کوئی قائم نہ کیے گئے جن سے بحیثیت ِ مجموعی قوم کو استحکام و استقرار نصیب ہو ۔ ۔ ۔ ۔''[٦]

اقبال کی ''علم الاقتصاد'' کے ایک اقتباس سے بھی اقبال کی نثر کے مزاج میں منطق و استدلال کی قوت کی کارفرمائی کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے :

''یہ امر بھی ظاہر ہے کہ جوں جوں آبادی بڑھتی ہے ضرورت ان زمینوں کو کاشت میں لانے پر مجبور کرتی ہے جو اس سے پہلے غیر مزروعہ پڑی تھیں ، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو زمینیں افزائش ِ آبادی سے پیشتر کاشت کی جاتی تھیں ان کا لگان بڑھ جاتا ہے ۔ زمیندار روز بروز دولت مند ہوتے جاتے ہیں حالانکہ مزید دولت جو اُن کو ملتی ہے نہ اُن کی ذاتی کوششوں اور نہ اُن کی زمینوں کے محاصل کی مقدار بڑھنے کا نتیجہ ہوتی ہے ، بلکہ صرف آبادی کی زیادتی سے پیدا ہوتی ہے ۔ ان کی ذاتی کوششوں اور ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ پھر ان کا کوئی حق نہیں کہ دولت مند ہوتے جائیں ، کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے ۔

٦۔ منقول از سید عبد الواحد معینی ، کتاب مذکور ، ص ۱۱۰ ۔

اگر یہ فائدہ ان کی ذاتی کوششوں یا ان کی زمینوں کے حاصل بڑھ جانے کا نتیجہ ہوتا تو ایک بات تھی ، لیکن جب ان کی دولت مندی کے یہ اسباب نہیں ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ ان کی امیری صریحاً اصولِ انصاف کے خلاف ہے ۔''۷

یہ اقتباس ہم نے بطورِ خاص منتخب کیا ، یہ ذکرانے کے لیے کہ ایک جذباتی مسئلے پر لکھتے وقت بھی اقبال استدلال کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوٹنے دیتے جس کے نتیجے میں پُر جوش یا بلند آہنگ خطیبانہ انداز اختیار کرنے کے برعکس وہ عالمانہ غیر جانبداری کے پیرائے میں اس پر ایک علمی مسئلے کی مانند اظہارِ خیال کرتے ہیں جبکہ اس کے برعکس شاعری میں اقبال پُر جوش ہو گئے تھے ۔ ملاحظہ ہوں ان کی نظم ''فرمانِ خدا (فرشتوں سے)'' کے یہ اشعار :

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ اُمرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

(۲)

اقبال کے مقالات میں موضوعات کا تنوع ان کے مخصوص فکری رجحانات کا مظہر قرار دیا جا سکتا ہے ۔ گو ان مقالات میں زیادہ تر ادبی نوعیت کے ہیں جیسے ''زبانِ اُردو'' ، ''اُردو زبان پنجاب میں'' (۱۹۰۲) ، ''اسرارِ خودی اور تصوف'' ، ''سرِ اسرارِ خودی'' (۱۹۱۶) ، ''جنابِ رسالت مآب کا ادبی تبصرہ'' (۱۹۱۷) وغیرہ کے ساتھ ۱۹۲۳ میں کی گئی ''کابل میں ایک تقریر'' بھی اسی ذیل میں آ جاتی ہے ۔ ان کے علاوہ ''اسرارِ خودی'' ، ''رموزِ بے خودی'' ، ''پیامِ مشرق'' اور ''اسرارِ خودی'' (طبع دوم) کے دیباچوں اور منشی محمد دین فوق کی کتابوں پر مختصر تقاریظ کو بھی اس سلسلے میں شمار کیا جا سکتا ہے ، جبکہ

۷۔ ''علم الاقتصاد'' (کراچی ، اقبال اکادمی ، ۱۹۶۱) ، ص ۱۵۲ ۔

"خلافتِ اسلامیہ" (۱۹۰۸) ، "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" (۱۹۱۰) ، "پین اسلام ازم" (۱۹۱۱) ، "جغرافیائی حدود اور مسلمان" (۱۹۳۸) ایسے مضامین میں اسلام کا بطور سیاسی قوت مطالعہ کرکے مسلمانوں کی قومی زندگی کے لیے اسلام پر مبنی ایک لائحۂ عمل تجویز کیا گیا ہے ۔ "اسلام اور علومِ جدیدہ" (۱۹۱۱) ایک مختصر تقریر ہے جس میں اس اہم موضوع پر اقبال نے بصیرت افروز باتیں کی ہیں ۔ "محفلِ میلاد النبی" ایک تقریر ہے اور "خطبۂ عید الفطر" ایک پمفلٹ ہے ۔ دونوں ایک دین دار مسلمان کی تحریریں ہیں اور دین دار مسلمانوں سے ہی خطاب کیا گیا ہے ۔ ان کے علاوہ "قومی زندگی" (۱۹۰۳) ، "یورپ کے سفر کی روداد بصورت مراسلات" (۱۹۰۵) ، "ایک انٹرویو" (۱۹۱۳) ، "تصوفِ وجودیہ" (۱۹۱۶) اور انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ اجلاس میں خطبۂ صدارت بھی اقبال کی فکر کے کسی نہ کسی پہلو کو اُجاگر کرتے ہیں ۔ یہ فہرست صرف ایک کتاب "مقالاتِ اقبال" سے ہے ، لیکن ان کے علاوہ بھی کئی مقالات اور خطبات وغیرہ مختلف جرائد اور کتب میں بکھرے مل جاتے ہیں ۔

اقبال کی نثری کاوشوں کے تجزیاتی مطالعے سے پیشتر اس اہم حقیقت کا ذہن نشین رکھنا لازم ہے کہ اپنے موضوعات اور مسائل کے اعتبار سے ان میں سے بیشتر ایسے مقالات ہیں جن کی آج چنداں اہمیت نہیں ، میرا مطلب ہے اقبال کے نام سے الگ کر کے بطور ایک واحد مضمون کے ۔ اس کی سیدھی سی وجہ تو یہ ہے کہ پچاس ساٹھ بلکہ ستر برس قبل کے ان مضامین میں جن موضوعات کو چھیڑا گیا آج کے حالات میں قومی زندگی کے لیے ان کی اہمیت نہیں بنتی (ویسے تمام مضامین کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا) ۔ آج ان مضامیں کی خواہ وہ کتنے مختصر ، سرسری اور غیر اہم ہی کیوں نہ ہوں اس بنا پر اہمیت بنتی ہے کہ یہ اقبال کے قلم سے نکلے ہیں ، اور ان کی سوچ سے روشن ہیں ۔ صرف اس تعلق کے باعث یہ مضامین اپنی عام سطح سے بلند ہوکر خاص الخاص بن جاتے ہیں ۔ آج ہم اقبال کی فکر کے ماخذات ، اس کی تشکیل اور اس کے ارتقا کے بارے میں ہر ذریعے سے حصولِ معلومات کے خواہاں ہیں ۔ اس لیے اقبال کے تحریر کردہ ایک مضمون کی تو بات ہی کیا ایک سطر بھی اہمیت حاصل کر لیتی ہے ۔ چنانچہ ان مضامین اور

تقاریر کی اہمیت بھی اس امر میں مضمر ہے کہ یہ بالواسطہ یا بلا واسطہ طور پر اقبال کی سوچ کے آفاق پر روشنی ڈالنے کا موجب بنتے ہیں ۔ ان میں سے کچھ نزاعی ہیں ، بعض میں اپنے موقف کی وضاحت کی ہے ، تو بعض میں دوسروں کے اعتراضات کے جوابات دیے ہیں ، جبکہ بعض سے ان کی مخصوص ذہنی دلچسپیوں کا اندازہ ہوتا ہے ، تو بعض قومی مشاغل اور ذہنی سطح کے آئینہ خانے ہیں ۔ الغرض یہ مضامین بھی اقبال کے بارے میں بہت کچھ بتاتے ہیں ، ان کی سوچ کے کئی رخ دکھاتے ہیں اور ان کے ذہن کے بارے میں بہت سے کارآمد سراغ مہیا کرتے ہیں اور سب سے بڑی بات تو یہ ہے کہ یہ اقبال نے لکھے ۔ اقبال نے کہا تھا :

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

اقبال کی شہرت جیسے جیسے پھیلتی گئی اُن کے مداحوں اور معترضوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا ۔ مداح تھے ان کے فلسفے کے ، ان کے پیغام کے گہرے قومی اور ملی شعور کے ، جبکہ معترضین کی نگاہ فلسفہ و پیغام کی ترسیل کے آلے یعنی الفاظ ، محاورات ، عروض وغیرہ تک محدود رہی ۔ اُنھیں روح سے تو غرض نہ تھی ، ہاں جسم سے بے حد دلچسپی تھی ۔ اُنھیں لباس سے تعرض نہ تھا ، البتہ سلائی میں چند ٹانکے غلط لگ جانے پر سیخ پا تھے ۔ چنانچہ اہل زبان اقبال کی زبان و بیان پر وقتاً فوقتاً اعتراضات کرتے رہتے تھے (اعتراضات جو اخبارات و جرائد میں مطبوعہ مضامین سے بڑھ کر کتابی صورت بھی اختیار کر گئے ۔ ملاحظہ ہو ۱۹۲۸ میں لاہور سے مطبوعہ حضرت جراح کی اٹھاسی صفحات پر مشتمل کتاب : ''اقبال کی خامیاں'' ، مرتبہ درد نکودری) ۔

اقبال نے ان اعتراضات کی بالعموم پروا نہ کی ۔ اس کی ایک وجہ تو گذشتہ سطور میں بیان کی جا چکی ہے ، یعنی اقبال نے خود کو روایتی مفہوم میں کبھی شاعر نہ سمجھا تھا اور نہ ایسے شعرا کی بھیڑ میں خود کو دیکھنا پسند کرتے تھے ۔ اقبال کے شاعرانہ مقاصد اور محض ایک اہل۔ زبان شاعر کے مقاصد میں بعد المشرقین تھا ۔ اس لیے اقبال سے بطور خاص

اس امر کی توقع بے کار تھی کہ وہ صرف الفاظ کے بل پر ہی شاعری کریں گے - بغیر زبان و بیان کا مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں حرفِ آخر کوئی بھی نہیں - میر ، سودا ، مصحفی ، انشا ، غالب ــ کون ہے جس پر ان کے معاصرین نے اعتراضات نہ کیے تھے - اقبال تو پھر پنجابی تھا - لہٰذا اس پر اہلِ زبان کو اعتراضات کی کچھ ضرورت سے زیادہ گنجائش نظر آئی - جب تک تو اقبال خاموش رہے ، لیکن جب جواب دیا تو زبان و بیان کی سندیں لانے میں جس طرح سے اساتذہ کے اشعار کے حوالے دیے وہ زبان کے گہرے شعور اور فنِ شاعری کے اصولوں سے گہری واقفیت کے مظہر ہیں - ''اُردو زبان پنجاب میں'' اس لحاظ سے بے حد اہم تحقیقی مقالہ ہے کہ اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال کو نہ صرف الفاظ کے تخلیقی استعمال کا سلیقہ تھا بلکہ اس معاملے میں اُن کی معلومات اور مطالعہ کسی اہلِ زبان شاعر سے فروتر نہ تھا - اقبال کے بارے میں اب تک یہ عام تاثر ملتا ہے کہ اُنھیں حسنِ بیان کے لوازم اور صنائع بدائع وغیرہ کا اول تو شعور ہی نہ تھا یا اگر شعور تھا تو اُنھوں نے کبھی ان سے خصوصی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا - یہ خیال غلط ہے اور کلامِ اقبال کے ناکافی مطالعے کا نتیجہ ہے - سید عابد علی عابد نے ''شعرِ اقبال'' میں اقبال کا اس معیار پر جائزہ لیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا : ''جن صنائع لفظی و معنوی کا ذکر بلاغت کی کتابوں میں کیا گیا ہے وہ تمام کی تمام اقبال کے کلام میں موجود ہیں -'' یہی نہیں بلکہ صنائع بدائع کے لحاظ سے بھی اقبال کے کلام کا تجزیاتی مطالعہ کیا گیا ہے - چنانچہ نذیر احمد کی تالیف ''اقبال کے صنائع بدائع'' کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے شاعری کے فنی محاسن کی طرف سے شعوری توجہ نہ کرتے ہوئے بھی صنائع بدائع کی کل ستر اقسام استعمال کی ہیں - یہ سب صرف اس امر کی طرف توجہ دلانے کے لیے تھا کہ اقبال زبان ناآشنا نہ تھے - مقالہ ''اُردو زبان پنجاب میں'' محض اس لیے اہم نہیں کہ اس میں ایک ''منصف مزاج پنجابی'' نے دہلوی اور لکھنوی اساتذہ کے اشعار کو اعتراضات کے جواب میں بطور سند پیش کیا ، اس کی اصل اہمیت اس امر میں مضمر ہے کہ علم اللسان کا ماہر نہ ہوتے ہوئے بھی اقبال نے تبدیلیٔ زبان کے عمل سے آگہی کا ثبوت

دیا ہے ۔ لکھتے ہیں :

"... اس بات پر مُصر ہیں کہ پنجاب میں غلط اُردو کے مروّج ہونے سے تو بہتر ہے کہ اس صوبے میں اس زبان کا رواج ہی نہ ہو ، لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ غلط اور صحیح کا معیار کیا ہے ۔ جو زبان بہ ہمہ وجوہ کامل ہو اور ہر قسم کے اداۓ مطالب پر قادر ہو ، اس کے محاورات و الفاظ کی نسبت تو اس قسم کا معیار خود بخود قائم ہو جاتا ہے ، لیکن جو زبان ابھی بن رہی ہو اور جس کے محاورات و الفاظ جدید ضروریات کو پورا کرنے کے لیے وقتاً فوقتاً اختراع کیے جا رہے ہوں ، اس کے محاورات وغیرہ کی صحت و عدمِ صحت کا معیار قائم کرنا میری رائے میں محالات سے ہے ۔ ابھی کل کی بات ہے ، اُردو جامع مسجد دہلی کی سیڑھیوں تک محدود تھی مگر چونکہ بعض خصوصیات کی وجہ سے اس میں بڑھنے کا مادہ تھا اس واسطے اس بولی نے ہندوستان کے دیگر حصوں کو بھی تسخیر کرنا شروع کیا اور کیا تعجب کہ کبھی تمام ملک ہندوستان اس کے زیرِ نگین ہو جائے ۔ ایسی صورت میں یہ ممکن نہیں کہ جہاں جہاں اس کا رواج ہو وہاں کے لوگوں کا طریقِ معاشرت ، ان کے تمدنی حالات اور ان کا طرزِ بیان اس پر اثر کیے بغیر رہے ۔ علم السنہ کا یہ ایک مسلم اصول ہے جس کی صداقت اور صحت تمام زبانوں کی تاریخ سے واضح ہوتی ہے ۔ اور یہ بات کسی لکھنوی یا دہلوی کے امکان میں نہیں ہے کہ اس اصول کے عمل کو روک سکے ۔"[۸]

اس اقتباس کی آخری سطریں بہت معنی خیز ہیں اور اس عمل کی سیر جسے اُردو کے سفر سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ اُردو کی نشو و نما کے تین مراحل مقرر کیے جا سکتے ہیں -- جنوبی ہند ، دہلی اور لکھنو ۔ تینوں مقامات پر اس کا تعلق مقامی درباروں اور معاصر تہذیب سے رہا ۔ جنوبی ہند کی اُردو کو تو خیر کسی نے اُردو تسلیم ہی نہ کیا ۔ لہٰذا شمالی ہند میں دہلی اور لکھنو ہی اس کے دو مرکز قرار پاتے ہیں ۔ دونوں شہروں نے اُردو زبان کی نشو و نما اور ترقی میں جو قابلِ قدر کردار ادا کیا وہ اُردو ادب کی تاریخ کا زریں باب ہے اور کسی صورت میں بھی اس کی اہمیت کم نہیں ہو سکتی ۔ ۱۸۵۷ کے بعد کے اقتصادی اور سیاسی حالات نے

۸۔ "اُردو زبان پنجاب میں" منقولہ سید عبدالواحد معینی ، کتاب مذکور ، ص ۲۰ ۔

ان دونوں شہروں کی (اُردو کے نقطہ' نظر سے) اہمیت ختم کر دی ۔ سر سید تحریک کے ملک گیر اثرات کے نتیجے میں اُردو کی ترقی میں پانی پت ، علی گڑھ اور حیدر آباد دکن سرِ فہرست آ گئے ۔ ادھر دہلی اور آگرہ کے مہاجرین نے لاہور میں اُردو کی بزم جمائی اور پنجابیوں کو اُردو کی حلاوت سے آشنا کیا ۔ اُدھر انجمنِ پنجاب کے مشاعروں ، ادبی جلسوں اور بعد ازاں ''مخزن'' ایسے جرائد کی صورت میں لاہور خیالاتِ نو کی اشاعت کا سب سے پہلا مرکز بن گیا ، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پیشتر اس کے کہ دہلی اور لکھنو کے اساتذہ کو احساس ہوتا ، اُردو کی ترقی کا مرکز لاہور منتقل ہو چکا تھا ۔ چنانچہ موجودہ صدی کا اُردو کی ترقی میں پنجابیوں کے فعال کردار سے آغاز ہوتا ہے ۔

اقبال زبان اور تہذیب و تمدن کی باہمی اثر پذیری کو تسلیم کرتے ہیں ۔ زبان کا مزاج متعین کرنے میں معاشرتی حالات اہم کردار ادا کرتے ہیں ۔ الفاظ کے اخذ و قبول اور رد و متروک کا عمل ان ہی حالات کا مرہونِ منت ہوتا ہے ۔ تمدنی حالات کے نتیجے میں زبان میں نئے نئے الفاظ شامل ہوتے رہتے ہیں اور اس عمل کے منطقی نتائج کے خلاف مزاحمت ، زبان کی نشو و نما اور ذخیرۂ الفاظ میں اضافے کو روکنے کے مترادف ہوتی ہے ۔ اسی لیے تو اُردو میں پنجابی الفاظ کے استعمال پر اعتراضات کے جواب میں اقبال ان الفاظ میں تعجب کرتے ہیں :

''تعجب ہے کہ میز ، کمرہ ، کچہری ، نیلام وغیرہ اور فارسی اور انگریزی کے محاورات کے لفظی ترجمے کو بلا تکلف استعمال کرو ، لیکن اگر کوئی شخص اپنی اُردو تحریر میں کسی پنجابی محاورے کا لفظی ترجمہ یا کوئی پُر معنی پنجابی لفظ استعمال کر دے تو اس کو کفر و شرک کا مرتکب سمجھو ۔ اور باقی باتوں میں اختلاف ہو تو ہو مگر یہ مذہبِ منصور ہے کہ اُردو کی چھوٹی بہن یعنی پنجابی کا کوئی لفظ اُردو میں گھسنے نہ پائے ۔ یہ قید ایک ایسی قید ہے جو علمِ زبان کے اصولوں کے صریح مخالف ہے ، اور جس کا قائم و محفوظ رکھنا کسی فردِ بشر کے امکان میں نہیں ہے ۔ اگر یہ کہو کہ پنجابی کوئی علمی زبان نہیں ہے جس سے اُردو الفاظ و محاورات اخذ کیے جائیں تو آپ کا عذر بے جا ہوگا ۔ اُردو ابھی کہاں کی علمی زبان بن چکی ہے جس سے انگریزی نے کئی ایک

الفاظ یہ معاش ، بازار ، لوٹ ، چالان وغیرہ لے لیے ہیں ، اور ابھی روز بروز لے رہی ہے ۔"۹

یہ نہ سمجھیے کہ پنجابی ہونے کے ناطے اقبال پنجابی زبان کی بے جا حمایت کر رہے ہیں ۔ ایسا نہیں ۔ یہ درست ہے کہ اقبال نے پنجابی کے حوالے سے بات کی ہے لیکن اس منظر میں وہی عمومی اصول کار فرما ہے جسے زبانوں کی نشو و نما کے لیے ضروری اور لازم سمجھا گیا ہے اور وہ ہے زبان میں نئے الفاظ کی شمولیت کا مسئلہ ۔ اسی عمل سے زبانیں ترقی پاتی ہیں ۔ زبان میں نئے الفاظ کو نیا خون بلکہ خون کے حیات بخش سرخ خلیے سمجھنا چاہیے کہ اس سے زبان معاصر زندگی کے معاشرتی تقاضوں اور تمدنی امور سے ہم آہنگ ہو سکتی ہے ۔ اقبال نے اپنے خطوط میں زبان کے بارے میں بعض بصیرت افروز باتیں کی ہیں ۔ چنانچہ مولوی عبدالحق کو ۹ ستمبر ۱۹۳۰ء کے ایک مکتوب میں اس خیال کا اظہار کیا ہے :

"زبانیں اپنی اندرونی قوتوں سے نشو و نما پاتی ہیں اور نئے نئے خیالات و جذبات کے ادا کر سکنے پر ان کی بقا کا انحصار ہے ۔"۱۰

اسی طرح سردار عبدالرب نشتر کے نام ۱۹ اگست ۱۹۲۳ کو لکھے گئے خط میں جو کچھ لکھا اُسے زبان کے بارے میں خود اقبال کا اپنا موقف بلکہ بطور ایک تخلیقی فن کار ان کا منشور بھی قرار دیا جا سکتا ہے :

"زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے ، بلکہ اظہارِ مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں ۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مُردہ ہو جاتی ہے ۔ ہاں تراکیب کے وضع کرنے میں مذاقِ سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیے ۔"۱۱

وہ لوگ جو زبان کو سومناتھ کا مندر سمجھتے ہیں اور خود کو اس کا

۹۔ ایضاً ۔
۱۰۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۸۵ ۔
۱۱۔ ایضاً ، ۱/۵۶ ۔

پجاری ، اُنھیں اس پر غور کرنا چاہیے کہ زبان ایک بت نہیں بلکہ اظہارِ مطالب کا ایک انسانی ذریعہ ہے ــ وہ انسانی ذریعہ جو انسانوں کی مخصوص ضروریات کے مطابق انسانوں کے لیے انسانوں نے وضع کیا ہے ۔ اس لیے "دیو بانی" کوئی نہیں ہے ، کیونکہ "دیو بانی" بننے کا مطلب انسانوں اور زندگی کے متنوع مظاہر کے حیات بخش اثرات سے رابطہ منقطع کرنے کے مترادف ہوگا ۔ سنسکرت کی مثال نمایاں حیثیت رکھتی ہے ۔ اقبال نے اپنے ایک اور مضمون "قومی زندگی" میں قانونِ ارتقا کے نقطۂ نظر سے بات کرتے ہوئے اس کا زبانوں پر اطلاق کر کے زبان میں نئے الفاظ کی اہمیت اور ضرورت کا احساس کرایا ہے :

"۔ ۔ ۔ ایک زمانہ تھا جب یونانی یا لاطینی اور سنسکرت وغیرہ زندہ زبانیں تھیں ، مگر ایک عرصہ سے اب یہ زبانیں بے جان ہو چکی ہیں ۔ ان کی موت کا راز اس قانون کا عمل ہے ، اور خود پنجابی زبان جس کو ہم روزمرہ استعمال کرتے ہیں ، اس سے روز بروز متاثر ہو رہی ہے ۔ سینکڑوں الفاظ ہیں جو تعلیم یافتہ لوگوں کے روزمرہ استعمال میں ہیں مگر اس زبان میں موجود نہیں ۔ اظہارِ خیالات کے جدید طریق ہماری عقلی ترقی کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں ۔ یہ زبان اُن کے ادا کرنے سے قاصر ہے ۔ ایسے حالات میں یہ لازم ہے کہ اس زبان کا حشر وہی ہو جو اور قدیم زبانوں کا ہوا ہے ۔ ۔ ۔ ۔"[۱۲]

اس کے ساتھ اقبال کا یہ شعر بھی ملاحظہ ہو :

الفاظ کے پیچوں میں اُلجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گُہر سے ؟

اور اس پر یہ مضمون ختم کیا جا سکتا ہے کہ شاعر اقبال کا فنی منصب اس سے واضح ہو جاتا ہے ــ وہ فنی منصب جس کی تشریح ان کی نثر سے بھی ہو جاتی ہے ۔

۱۲۔ سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۴۳ ۔

اقبال[3]

ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر

(ایک اقتباس)

معتقداتِ مذہبی کی وحدت جس پر ہماری قومی زندگی کا دار و مدار ہے ، اگر مضاف سے تعبیر کی جائے تو اسلامی تہذیب کی یک رنگی بمنزلہ اس کے مضاف الیہ کے ہے - محض اسلام پر ایمان لے آنا اگرچہ نہایت ہی ضروری ہے لیکن کافی و مکتفی نہیں ہے - قومی ہستی میں شریک ہونے کی غرض سے ہر فرد کے لیے قلبِ ماہیت لازمی ہے ، اور اس قلبِ ماہیت کے لیے خارجی طور پر تو ارکان و قوانینِ اسلام کی پابندی کرنا چاہیے اور اندرونی طور پر اس یک رنگ تہذیب و شائستگی سے استفادہ کرنا چاہیے جو ہمارے آبا و اجداد کی متفقہ عقلی تحریک کا ماحصل ہے - اسلامی جماعت کی تاریخ پر جس قدر زیادہ غور کیا جائے گا اس قدر یہ تاریخ حیرت انگیز اور تعجب خیز نظر آئے گی -

محمد ریاض

تلمیحاتِ انبیائے کرامؑ تصانیفِ اقبالؒ میں

''اقبال کا داؤدؑ ، اقبال کا خلیلؑ اور اقبال کا کلیمؑ ہم معنی الفاظ ہیں اور کسی منتظر ہستی کے مختلف کرشمہ ہائے حیات کے نام ہیں — وہ مختلف کرشمے جو ایک فردِ واحد کی نورانی اور پُرہیبت جبیں میں بیک وقت جمال و جلال ہو کر نظر آئیں تو اُسے 'محمدؐ' کہا جائے۔ اقبال نے اس داؤدؑ ، اس خلیلؑ ، اس کلیمؑ یا اس متبع 'محمدؐ' کے بے تابانہ انتظار کا اظہار اپنے کلام میں ، ایک نہیں ، بیسیوں جگہ کیا ہے اور اس کے لیے ایک پیرایہ نہیں ، بلکہ سینکڑوں پیرائے اختیار کیے ہیں۔''[1]

پیغامبروںؑ کا بڑا کام لوگوں کو پیغامِ حق پہنچانا ، ان کے عقیدے و عمل کی اصلاح کرنا اور لوگوں کی خاطر ایک متوازن و متعادل زندگی کا نمونہ فراہم کرنا رہا ہے۔ دیگر انبیائے کرامؑ نے ان امورِ ثلاثہ کو محدود پیمانے پر انجام دیا ، مگر نبی آخر الزمان حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام عالمی پیمانے پر تکمیل فرمائے ہیں۔ انبیاؑ و مرسلین کی تعداد سوا لاکھ کے لگ بھگ بتائی جاتی ہے ، مگر قرآن مجید میں صرف چند حضرات کے اسمائے متبرک مذکور ہوئے ، اور بعض کا کسی قدر مفصل یا مجمل حال بھی بیان ہوا ہے — آدمؑ ، شیثؑ ، نوحؑ ، ادریسؑ ، ابراہیمؑ ، اسماعیلؑ ، اسحاقؑ ، یعقوبؑ ، یوسفؑ ، لوطؑ ، ہودؑ ، صالحؑ ، یونسؑ ، ایوبؑ ، داؤدؑ ، یسعؑ ، سلیمانؑ ، شعیبؑ ، موسیٰؑ (بن عمران) ، الیاسؑ (الیاسین) ، ذی الکفلؑ ، زکریاؑ ، یحییٰؑ ، عیسیٰؑ

۱- چوہدری محمد حسین ، ''زبورِ عجم'' مشمولہ ماہنامہ ''ادبی دنیا'' ، لاہور ، بابت اپریل ، مئی ۱۹۷۰ -

اور محمد (احمد) علیہم السلام — یہ پچیس مبارک نام اس وقت یاد آ رہے ہیں ۔ تفاسیر اور اسرائیلی روایات و قصص سے قطع نظر ، قرآن مجید اور مستند احادیث رسول[ص] میں جس قدر انبیا[ع] کی پاک زندگیوں اور کارناموں کا بیان ہے ، وہ قابل رشک اور لائق تقلید ہے ۔ حضرت آدم[ع] کی توبہ و انابت ، حضرت نوح[ع] کی ان تھک تبلیغ ، حضرت ابراہیم[ع] کی بے نظیر قربانی ، بت شکنی ، آتش نشینی اور تعمیر بیت اللہ ، حضرت اسماعیل[ع] کے صبر و استقامت ، حضرت یعقوب[ع] کے تحمل و بردباری ، حضرت یوسف[ع] کے عفو و درگذر ، پاک دامنی اور استعداد (از چاہ تا تخت) ، حضرت سلیمان[ع] کی غیر معمولی سلطنت میں بھی فروتنی اور خاکساری ، حضرت موسیٰ[ع] کی شبان کاری اور مبارزہ للحق سے بھرپور زندگی اور حضرت محمد[ص] کی ہر لحاظ سے قابل نمونہ زندگی میں آج بھی حق پرستوں کے لیے سامان عبرت و ہدایت موجود ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان مصنفین اور شعرا کی تصانیف میں انبیا[ع] کا ذکر اور ان کے واقعات زندگی کی تلمیحات کا وجود ایک بدیہی امر رہا ہے ۔ مگر نکتہ سنجی اور استنتاج و نتیجہ گیری ، اپنی استعداد پر منحصر ہے ۔ اقبال ایک دینی مصنف و شاعر تو تھے ہی ، مگر ان کا زاویۂ نگاہ اور نتیجہ گیری کا اسلوب منفرد ہے ۔ انبیائے کرام[ع] کی تلمیحات میں بھی انھوں نے عجیب نکتے پیدا کیے ہیں ۔ اقبال کے بیانات میں قصص کا شائبہ معمولی نوعیت کا ہے ۔ زیادہ موارد میں مستند اور مبتکر اسلوب ملتا ہے ۔ البتہ ، جیسے کہ چوہدری محمد حسین مرحوم نے بھی اپنے مضمون "زبور عجم" میں لکھا اور ہم نے ابتدا میں نقل کر دیا ، اقبال کے ہاں کہیں کہیں انبیا[ع] کے اسماء "ایک مثالی مرد مومن" کے بیان کی خاطر ، مرادف طور پر ذکر ہوئے ہیں ۔[۲]

اقبال کے ہاں کئی انبیا[ع] کی تلمیحات ملتی ہیں مگر بیشتر حضرت

۲- ملاحظہ ہو مثلاً "جاوید نامہ" (سخنی با نژاد نو) کے آخر میں "مرد حق" کا ذکر :

مرد حق از آسمان افتد چو برق — ہیزم او شہر و دشت غرب و شرق
او کلیم[ع] و او مسیح[ع] و او خلیل[ع] — او محمد[ص] ، او کتاب ، او جبرئیل[ع] !

ابراہیم خلیلؑ ، حضرت موسیٰ کلیمؑ اور حضرت محمدؐ کے وقائعِ معروف کی طرف اشارہ دیکھا جا سکتا ہے ۔ انھوں نے تخلیقِ آدمؑ ، انکارِ ابلیس اور آدم کے ہبوط از بہشت کے واقعات بڑے مبتکر انداز میں بیان کیے ہیں ۔ ہبوطِ آدم کی دوسروں نے جو بھی توجیہات کی ہوں ، اقبال اسے صعود و ترقی اور شعور کی بیداری قرار دیتے ہیں ۔ یہ بات انھوں نے "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامی"[۳] میں لکھی ہے اور نظم بھی کی ہے :

نعرہ زد عشق کہ خونین جگری پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظری پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاک جہانِ مجبور
خودگری ، خود شکنی ، خود نگری پیدا شد
خبری رفت ز گردون بہ شبستانِ ازل
حذر اے پردگیان ، پردہ دری پیدا شد
آرزو بی خبر از خویش باغوشِ حیات
چشم وا کرد و جہانِ دگری پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازین گنبدِ دیرینہ دری پیدا شد

فروغِ مشتِ خاک از نوریان افزون شود روزی
زمین از کوکبِ تقدیر او گردون شود روزی
خیالِ او کہ از سیلِ حوادث پرورش گیرد
ز گردابِ سپہرِ نیلگون بیرون شود روزی
یکی در معنیٔ آدم نگر ، از ما چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد ، موزون شود روزی
چنان موزون شود این پیش پا افتادہ مضمونی
کہ یزدان را دل از تاثیرِ او پُر خون شود روزی

* * *

۳۔ خطبہ شمارہ ۳ ملاحظہ ہو ۔

سنے کوئی مری غربت کی داستان مجھ سے
بھلایا قصۂ پیمانِ اولیں میں نے
لگی نہ میری طبیعت ریاضِ جنت میں
پیا شعور کا جب جامِ آتشیں میں نے

بہ یزدان روزِ محشر برہمن گفت[۴] فروغِ زندگی تابِ شرر بود
و لیکن گر نرنجی با تو گویم صنم از آدمی پایندہ تر بود

اقبال کے ہاں ''آدم'' نسلِ انسانی اور اولادِ آدم کے مرادف بھی استعمال ہوا ہے (آدمی تو اس طرح استعمال ہوتا ہی ہے) جیسے :

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا ؟

آدم کو ثبات کی طلب ہے دستورِ حیات کی طلب ہے

آنچہ در آدم بگنجد ، عالم است آنچہ در عالم نگنجد ، آدم است

حضرت نوح[۴] کی تبلیغاتِ شاقہ ، اور پھر اس قہارانہ دعا کی طرف اقبال اشارہ کرتے ہیں جس کے نتیجے میں دنیا کفار سے پاک ہوگئی تھی۔[۵]

۴- ایک دوسری شوخ دو بیتی یوں ہے (''پیامِ مشرق'' ، لالۂ طور) :
مرنج از برہمن ای واعظِ شہر
گر از ما سجدۂ پیشِ بتاں خواست
خدای ما کہ خود صورتگری کرد
بتی را سجدۂ از قدسیان خواست

۵- ''اسرارِ خودی'' :
عاشقی آموز و محبوبی طلب چشمِ نوحی ، قلبِ ایوبی طلب
''بالِ جبریل'' :
دلِ مردِ مومن میں پھر زندہ کرے وہ گرمی کہ تھی نعرۂ 'لا تذر' میں
لا تذر کے لیے دیکھیے قرآن مجید ، ۷۱ : ۲۷ ۔

بال حضرت اسماعیلؑ کی اس فرزندانہ سعادت کا ذکر کرتے ہیں کہ اُنھوں
ۂ اپنے باپ (حضرت ابراہیمؑ) کا خواب سن کر فوراً اپنے آپ کو قربانی
ۂ لیے پیش کر دیا تھا ۔ وہ اُس ''فیضانِ نظر'' کو ''تاریخِ اسلام'' کی
بالیوں کا آغاز قرار دیتے ہیں اور حضرت امام حسینؑ کی شہادت کو اس
لسلے کی انتہا :

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی ؟
سکھائے کس نے اسماعیلؑ کو آدابِ فرزندی

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ ، ابتدا ہے اسماعیلؑ

سرِ ابراہیمؑ و اسماعیلؑ بود — یعنی آن اجمال را تفصیل بود
اللہ اللہ بای بسم اللہ پدر — معنیٔ 'ذبحِ عظیم'[۶] آمد پسر

ضرت داؤدؑ کا دلپذیر لحن ، اور ان پر نازل شدہ ''زبور'' کے ازلی سرود
تلمیذ الرحمٰن کی ترجہ کا مرکز رہے ہیں ۔ اقبال نے اپنی ایک محبوب
ىنیف[۷] کا نام ہی ''زبورِ عجم'' رکھا ، اور اس کی تمہید میں خداے تعالیٰ
ے خصوصی دعائیں مانگتے ہیں کہ انھیں ''نغمۂ داؤدؑ'' کا سوز
صل ہو ،[۸] مگر کہیں کہیں وہ نغمۂ داؤدؑ سے گریزاں[۹] نظر آتے ہیں
یونکہ انھیں مُردہ غلاموں کو زندہ و بیدار کرنا تھا ، اور یہ کام

۶- ایضاً ، ۳۷ : ۱۰۷ -

۷- ''بالِ جبریل'' :
اگر ہو ذوق ، تو خلوت میں پڑھ ''زبورِ عجم''
نوائے نیم شبی ، بے نوائے راز نہیں

۸- خاکم بنورِ نغمۂ داؤدؑ بر فروز
ہر ذرۂ مرا ، پر و بالِ شرر بود

۹- بخاکِ ہند ، نوای حیات بی اثر است
کہ مُردہ زندہ نگردد ز نغمۂ داؤدؑ

لوائے محبوبی[۱۰] سے نہیں ہو سکتا ۔ اس کے لیے "صورِ اسرافیل" کا سا تلخ لوا لغمہ ضروری ہے ۔

حضرت یوسفؑ کا حُسن معروف ہے ۔ زنانِ مصر نے انھیں غالباً حسن کی بنا پر ہی "مَلَکٌ کریم"[۱۱] کہا تھا ۔ عزیزِ مصر کی بیوی (زلیخا) کی محبت کے افسانے بھی ہماری ادبی روایات کا جزو ہیں ۔ اقبال کے ہاں سورۂ یوسفؑ میں اشارہ شدہ بیشتر واقعات[۱۲] کی طرف تلمیحات موجود ہیں ۔ ان کے ہاں حضرت الیاسؑ کی راہنمایانہ شان کا بیان ملتا ہے ۔[۱۳] حضرت سلیمانؑ اور ان کے قصص سے منسوب تلمیحات بھی موجود ہیں ۔[۱۴]

۱۰- مری لوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگِ صورِ سرافیل ، دل لواز نہیں

۱۱- قرآن مجید ۱۲ : ۳۱ -

۱۲- مثلاً ، "پس چہ باید کرد" :

یوسفِ ما را اگر گرگی برد   بہ کہ مرد ناکسی او را خرد

"زبورِ عجم" :

رہ و رسمِ فرمانروایاں شناسم   خران بر سرِ بام ، یوسفؑ بچاہی

"بانگِ درا" :

مدتوں ڈھونڈا کیا نظارۂ گل ، خار میں
آہ وہ یوسف نہ ہاتھ آیا ترے بازار میں

"پیامِ مشرق"

دگر از یوسفِ گم گشتہ سخن نتواں گفت
تپشِ خونِ زلیخا نہ تو داری و نہ من

ایضاً ، نظم بہشت :

ندیدہ درد زندان یوسفِ او   زلیخائش دلِ نالانِ ندارد

۱۳- خضر بھی بے دست و پا ، الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم ، دریا بہ دریا ، جُو بہ جُو

۱۴- "رموزِ بے خودی" :

بالت موری بر سلیمانی ظفر   سطوتِ آئینِ پیغمبرؐ نگر

"بانگِ درا" :

مومیائی کی گدائی سے تو بہتر ہے شکست
مورِ بے پر ، حاجتے پیشِ سلیمانے مبر

حضرت شعیبؑ کی اس مرشدانہ شان کا ذکر دلپذیر ہے کہ انھوں نے اپنے شبان (حضرت موسیٰؑ) کی ایسی تربیت کی کہ شاید و باید ۔[15] اقبال عصرِ رواں میں اس قسم کی راہنمائی کے فقدان کا افسوس کرتے ہیں ۔[16] حضرت عیسیٰؑ روح اللہ کی 'مسیحائی' اقبال کی دل پسند تعبیرات کی صورت میں نظر آتی ہے ۔[17] ایک جگہ وہ اہلِ مغرب کو اُس نعمتِ حق کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو حضرت عیسیٰؑ کے وجود کی صورت میں ان نام نہاد "پیروؤں" کو ملی ۔ مگر اہلِ مغرب نے ان کا شکرانہ یوں ادا کیا کہ مولد مسیحؑ (بلادِ شام) کو اخلاق مفاسد کا اڈہ بنا رکھا ہے ۔[18] تلمیحاتِ انبیاؑ کی طرف ان اشارات میں یہ نکتہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ اقبال نے بجز تین انبیاؑ — حضرت ابراہیم خلیل اللہ ، حضرت موسیٰ کلیم اللہؑ اور حضرت محمدؐ خاتم رسل اللہ — باقی انبیا کے ذکر میں

١٥- "بالِ جبریل" :

دمِ عارف نسیمِ صبحدم ہے اسی سے غنچۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسر شبانی سے کلیمی دو قدم ہے

"ضربِ کلیم" :

یہی ہے سرِّ کلیمی ہر اک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیب و شبانیٔ شب و روز

١٦- "بالِ جبریل" :

نظر آئی نہ مجھے قافلہ سالاروں میں
وہ شبانی کہ ہے تمہیدِ کلیم اللّٰہی

١٧- جیسے :

نفسِ گرم کی تاثیر ہے اعجازِ حیات
تیرے سینے میں اگر ہے تو مسیحائی کر

١٨- "ضربِ کلیم" :

فرنگیوں کو عطا خاکِ سوریا نے کیا
نبیٔ عفت و غمخواری و کم آزاری
صلہ فرنگ سے آیا ہے سوریا کے لیے
مئے و قمار و ہجومِ زنانِ بازاری

غیر معمولی اجمال دکھایا[۱۹] ، اور بقیہ پیغامبروں کے واقعات قرآن مجید میں بھی کم موارد میں بیان ہوئے ہیں ۔ البتہ حضرت ابراہیمؑ کا ذکر چودہ سورتوں میں آیا ہے ، حضرت موسیٰؑ کے واقعات اُنتیس سورتوں میں مذکور ہیں ، اور خاتم النبیینؐ کی سیرت تو سارے قرآن مجید میں مرئی ، محسوس اور موجود ہے ۔ اقبال نے بھی اپنی قادر کلامی سے کام لیتے ہوئے ان تین پیغامبروں کی زندگیوں کے وقائع سے خوب سے خوب تر نکتے اخذ کیے ، اور ان کا متنوع ذکر کیا ہے ۔

حضرت ابراہیمؑ خلیل اللہ ۔ حضرت ابراہیمؑ خلیل الرحمٰن کو ابوالانبیا یا شیخ الانبیا بھی کہتے ہیں ۔ آپ حضرت اسماعیلؑ اور حضرت اسحاقؑ کے والد ، حضرت یعقوبؑ یعنی اسرائیل کے دادا ، اور حضرت یوسفؑ کے پڑ دادا تھے ۔ خدائے تعالیٰ نے ان کی اولاد میں کثیر تعداد کے انبیاؑ مبعوث فرمائے ۔ آپ حضرت موسیٰؑ ، عیسیٰؑ (بہ نسبتِ مادر) اور حضرت محمدؐ کے پدرِ اعلیٰ تو ہیں ہی ، قرآن مجید کی رو سے ہر زمانے کے مسلمانوں کے معنوی باپ بھی آپ ہیں بلکہ ''مسلمان'' کا لفظ بھی گویا آپ نے وضع[۲۰] فرمایا تھا ۔

۱۹- ''جاوید نامہ'' :

زہرہا در بادۂ گلفام اوست اره و کرم و صلیب انعامِ اوست

اس شعر میں بالترتیب حضرت زکریاؑ کے آرے سے سر کاٹے جانے ، حضرت ایوبؑ کے جسم میں کیڑے پڑنے اور حضرت عیسیٰؑ کے مصلوب کیے جانے (بعقیدۂ مسیحاں) کی طرف اشارہ ہے ۔ ''بانگِ درا'' میں اقبال نے غنی کشمیری (م - ۱۰۷۹ ہجری) کے ایک شعر کو تضمین کیا ہے ۔ اس میں ''پیرِ کنعان'' حضرت یعقوبؑ کے لیے کنایہ ہے ، اور نورِ دیدہ حضرت یوسفؑ کی خاطر ۔ شعر کی باقی خوبیاں اہلِ ذوق پر عیاں ہے :

غنی ، روز سیاہِ پیرِ کنعان را تماشا کن
کہ نورِ دیدہ اش روشن کند چشمِ زلیخا را

۲۰- قرآن مجید ، ۲۲ : ۷۸ -

اقبال فرماتے ہیں (''رموز'') :

ما مسلمانیم و اولادِ خلیل از 'ابیکم' گیر اگر خواہی دلیل

حضرت ابراہیمؑ آزر نام کے ایک نامی بت گر کے ہاں پیدا ہوئے۔ آپ نبوت عطا ہونے سے قبل ایک ''حنیف مؤحد'' تھے۔ اُنھوں نے اپنی خداداد فکرِ رسا کی برکت سے بت پرستی سے نفرت شروع کی اور آخرکار ایسے بت شکن بنے کہ قرآن مجید کے بیان کی بنا پر آپ کا واقعہ بت شکنی ہمیشہ کے لیے مثل بن گیا ، اور جنھیں سنگ یا سنگِ خارا کے بت توڑنے میسر نہ ہوں ، وہ نفس یا ہوا و ہوس کے بت توڑ کر سنتِ ابراہیمیؑ کی پیروی[۲۱] کر لیتے ہیں۔ بہرحال حضرت ابراہیمؑ ایسے عظیم مؤحد اور بت شکن کا آزر بت گر کے ہاں پیدا ہونا عجائبِ خداوندی سے تھا۔ وہ بتوں سے ہمیشہ متنفر رہے۔ وہ مظاہرِ قدرت اور نظامِ شمسی کی طرف متوجہ رہے۔ ستاروں ، چاند اور سورج میں اُنھیں بتوں سے زیادہ عظمت نظر آئی ، مگر یہ سب[۲۲] آفل (چھپ جانے والے) نکلے۔ کوئی رات کو نظر آتا ہے ، کوئی دن میں اور چاند تو بعض راتوں کو نظر ہی نہیں آتا۔ حضرت ابراہیمؑ نے اپنے ایمانی تجسس میں آخرکار اس علتِ علل کا پتہ لگا لیا اور کہا : انی وجهت وجهی للذی فطر السمٰوات والارض حنيفا و ما انا من المشركين (۶ : ۷۹)۔

حضرت ابراہیمؑ کے والد بظاہر دربارِ نمرودی میں ملازم تھے۔ باپ نے جب بیٹے کے کہنے پر بت گری و بت پرستی ترک نہ کی ، تو بیٹے نے ایک دن باپ سے جدائی اختیار کر لی اور پھر ایک فرصت میں بت توڑ ڈالے۔ بیٹا تو باپ کے لیے ''استغفار'' طلب کرنے کے وعدے پر جدا ہوا تھا ،[۲۳] مگر باپ نے اسے نمرود کے سامنے پیش کر دیا کہ بت شکنی کا کیفر دیکھے۔ سزا یہ تجویز ہوئی کہ بت شکن کو دہکتی آگ میں ڈالیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے اپنی استقامتِ ایمانی سے آگ کے شعلوں کی پروا نہ کی ، اور انعامِ خداوندی دیکھیں کہ وہ شعلے گل و گلزار

۲۱- اکثر صوفیہ نے نفس شکنی کو بت شکنی کا مقام لکھا ہے۔
۲۲- دیکھیں سورۃ انعام کی آیات ۷۵ تا ۷۷۔
۲۳- قال سلٰمٌ علیک ج سا ستغفر لك ربی ط (۱۹ : ۴۷)۔

بن گئے ۔[۲۴]

سیرتِ خلیلؑ کے دیگر واقعات جو ادبِ اسلامی کا جزو ہیں ، او
جنھیں اقبال بھی کراراً بیان فرماتے ہیں ، ان کی قربانی ، فرزند (حضرت اسماعیل
کی کوشش اور مکہ مکرمہ میں بیت اللہ شریف کی تعمیر ہے ۔ حضرت
اسماعیلؑ کو قربانیٔ راہِ حق کرنے کا واقعہ[۲۵] معروف ہے ، اور عید البق
کی قربانی اور ذبیحہ کا طریقہ اس واقعے کی یادگار کے طور پر ہم میں رائج
ہیں ۔ بہر صورت ، عزیز بیٹے کو اپنے ہاتھ سے ذبح کر دینے کی کوشش
کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے ۔ لق و دق صحرا میں کعبۃ اللہ کی بنا ی
تجدیدِ بنا بھی کتنا اہم کارنامہ ہے ۔ حضرت ابراہیمؑ مع حضرت اسماعیلؑ اس
مبارک عمارت کی تعمیر میں مصروف تھے ، مگر لبوں پر پیغامبرانہ آرزوؤں[۲۶]
کا اظہار ہو رہا تھا ۔ خدائے تعالیٰ سے دعا کر رہے تھے : خداوندا ، اس

۲۴۔ قلنا یٰنار کونی بردا و سلٰماً علیٰ ابراہیم (۲۱ : ۶۹) ۔
اقبال فرماتے ہیں ("جواب شکوہ") :

عہدِ نو برق ہے ، آتش زنِ ہر خرمن ہے
ایمن اس سے کوئی صحرا نہ کوئی گلشن ہے
اس نئی آگ کا اقوامِ کہن ایندھن ہے
ملتِ ختم رسلؐ ، شعلہ بہ پیراہن ہے
آج بھی ہو جو براہیمؑ کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے اندازِ گلستاں پیدا

۲۵۔ قرآن مجید ، ۳۷ : ۱۰۲ - ۱۰۷ ۔

۲۶۔ قرآن مجید ، ۲ : ۱۲۴ - ۱۲۹ ۔ حضرت ابراہیمؑ نے یہاں ایک
اُمتِ مسلمہ کے وجود میں آنے کی دعا فرمائی تھی : ع داشت در دل
آرزوی ملتی ("رموزِ بے خودی") ۔ یہ نکتہ قابلِ توجہ رہے کہ تشکیلِ اُمت
اقبال کے مخصوص علمِ کلام میں لازمۂ نبوت ہے ۔ دیکھیں "جاوید نامہ"
(وادیٔ یرغمید) :

گفتم از پیغمبری ہم باز گوی | سرِ او با مردِ محرم باز گوی
گفت اقوام و ملل آیاتِ اوست | عصر ہای ما ز مخلوقاتِ اوست
ہای و ہوی اندرونِ کائنات | از لبِ او نجم و نور و نازعات
آفتابش را زوالی نیست نیست | منکرِ او را کمالی نیست ، نیست

مقام کو مومنوں کا مرکز بنا ، مومنوں کی اُمت وجود میں لا ، ان لوگوں میں کوئی ہادی بھیج ، جو انھیں شرک و بت پرستی سے بچائے اور اس لق و دق صحرا میں لوگوں کو مناسب خورد و نوش کے وافر وسائل مہیا فرما ۔ حضرت خلیل[ع] کی یہ دعا مقبول ہوئی ، اور اس قبولیتِ دعا کے مظاہر آج بھی دیکھے جا سکتے ہیں !

اقبال کے ہاں واقعاتِ مذکور کی تلمیحات جدت و ندرت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں ۔ ہم مختصر ذیلی عناوین کے تحت بعض نکات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اجمالی شواہد پیش کرتے ہیں ۔

آزری ، بت شکنی اور آتش نشینی : اقبال فرماتے ہیں کہ مومن ، اپنے "جد اعلیٰ" کی مانند ، بت شکن ہوتا ہے ، البتہ بت شکنی کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں ۔ آج کل رنگ و ذات ، وطنیت ، تفرقے اور خودی کو ضعیف کرنے والے عوامل کی صورت میں کئی بت ہیں ، معاصر آزروں کی بھی دوسری شان ہے ۔ یہ علم یا سیاست کے نئے بت تراشتے اور ان کے لیے پجاری اکٹھا کرتے ہیں ۔ اقبال کا خلیل اصطلاحاً مردِ مومن ہے ۔ وہ ان بتوں کو پاش پاش کرتا ہے ۔ اقبال کا عشق یا دل بھی مومن خلیل ہے ، اور اس کے مقابلے میں خرد یا علمِ بے عشق نمرود ہے ۔ دانشِ حاضر (موجودہ زمانے کے دین کش علوم و فنون) کو اقبال نے بعض موارد میں آتشِ نمرود سے تشبیہ دی ، اور اپنے انقلابی مشن کو حضرت ابراہیم[ع] کی بت شکنی سے ۔ یہ سب باتیں کس قدر ایمان آفرین ہیں ۔ پھر ایمان و یقین[۲۷] ، اور بے ہوسی بھی تو ایمانِ ابراہیمی[ع] کے ہی مظاہر ہیں :

۲۷- اقبال ، "طلوعِ اسلام" :

گمانِ آباد ہستی میں یقین مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی
جب اس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں[ع] پیدا
غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
یقینِ افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے
یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے

مسلمانان ، مرا حرفی است در دل — کہ روشن تر ز جان جبریل[۴] است
نہانش دارم از آزر نہادان — کہ او سری ز اسرارِ خلیل[۴] است

ز رازی معنیٔ قرآن چہ پرسی ؟ — ضمیرِ ما بآ یاتش دلیل است
خرد آتش فروزد ، دل بسوزد — ہمین تفسیرِ نمرود و خلیل[۴] است

* * *

ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں ، نہیں دانۂ اسپند

عذابِ دانشِ حاضر سے با خبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیل[۴]

یقین مثلِ خلیل[۴] آتش نشینی — یقین اللہ مستی خود گزینی

بیا کہ مثلِ خلیل[۴] این طلسم در شکنیم
کہ جز تو ہرچہ درین دیر دیدہ ام صنم است

توڑ دیتا ہے بتِ ہستی کو ابراہیمِ[۴] عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستیٔ تسنیم عشق

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل[۴]
یہ نکتہ وہ ہے جو پوشیدہ لا الہٰ میں ہے

آزر کا پیشہ خارا تراشی — کارِ خلیلان ، خارا گدازی

یہ دور اپنے براہیم[۴] کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں ، لا الہٰ الا اللہ

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم[۴]
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم

جز تو ای دانای اسرارِ فرنگ — کس نکو ننشست در نارِ فرنگ

باش مانندِ خلیل[ع] اللہ مست ہر کہن بت خانہ را باید شکست
ہیچ قومی زیرِ چرخِ لاجورد بی جنونِ ذو فنون کاری نکرد

در گذر مثلِ کلیم[ع] از رودِ نیل سوی آتش گام زن مثلِ خلیل[ع]
مدتی در آتشِ نمرود می سوزد خلیل[ع] تا تہی گردد حریمش از خداوندانِ پیر

اقبال عصر حاضر کو "زمانہ بے خلیل[ع]" کہتے ہیں - اس عصر کے نام نہاد "پیروانِ ابراہیم[ع]" درحقیقت "آزر" کے پیرو ہیں - فرماتے ہیں کہ ایمانِ ابراہیم[ع] دورِ حاضر میں بھی راہنمایانہ کرشمے دکھا سکتا ہے ، مگر مخلص مؤحد کہاں ہیں ؟ الا ماشاء اللہ :

زمانہ باز بر افروخت آتشِ نمرود کہ آشکار شود جوہرِ مسلمانی

آگ ہے ، اولادِ ابراہیم[ع] ہے ، نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے

ہاتھ بے زور ہیں ، الحاد کے دل خوگر ہیں
امتی باعثِ رسوائیِ پیغمبر[ص] ہیں
بت شکن اُٹھ گئے ، باقی جو ہیں بت گر ہیں
تھا براہیم[ع] پدر ، اور پسر آزر ہیں

چہ گویمت ز مسلمانی تا مسلمانی
جز ایں کہ پورِ خلیل[ع] است و آزری داند

مومنانہ تجسس اور توحیدِ کامل - حضرت ابراہیم[ع] کے مومنانہ تجسس[۲۸] کی طرف اُوپر اشارہ ہو چکا - وہ اس توحید کامل و خالص کے پیرو تھے جو اب قرآن مجید اور احادیثِ صحیح میں جلوہ گر ہے - اقبال کے ہاں اس

۲۸- قرآن مجید میں ان کے ایک دوسرے تجسس کا بیان ملتا ہے - انھوں نے ایمان کے باوجود اطمینانِ قلب کی خاطر خداے تعالیٰ سے التماس کی تھی کہ انھیں احیاے موتیٰ کا برای العین مشاہدہ کرایا جائے - (۲ : ۲٦۰)

تاثر کے حامل مناقب ابراہیمؑ دیکھیں ، ساتھ ساتھ اُن انتقادات پر بھی نظر رکھیں جو اقبال موجودہ ''آفل پرست اور تظاہر آمیز'' تہذیب پر کر رہے ہیں :

عشق با دشوار و رزیدن خوش است
چون خلیل از شعلۂ گل چیدن خوش است
علم مسلم کامل از سوز دل است
معنیٔ اسلام ، ترک آفل است
چون ز بند آفل ابراہیمؑ رست
درمیان شعله ہا نیکو نشست
علم حاضر پیش آفل در سجود
شک بیفزود و یقین از دل ربود

تارک آفل براہیمؑ خلیل انبیاءؑ را نقش پای او دلیل

وہ نمود اختر سیماب پا ہنگام صبح
یا نمایاں بام گردوں سے جبین جبرئیلؑ
وہ سکوت شام صحرا میں غروب آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشم جہاں بین خلیلؑ

رہروان را منزل تسلیم بخش قوت ایمان ابراہیمؑ بخش
جہان یکسر مقام آفلین است درین غربت سرا عرفان ہمین است
در محبت پختہ کی گردد خلیلؑ تا نمی شد لا سوی الا دلیل ؟
ای کہ اندر حجرہ ہا سازی سخن نعرۂ لا پیش نمرودی بزن
از شریعت احسن تقویم شو وارث ایمان ابراہیمؑ شو

اقبال نے بعض مواقع پر مسلمانوں کو ''سرمایۂ ابراہیمی'' یا ''میراث خلیل'' بھی کہا ہے :

لے گئے تثلیث کے فرزند میراث ِ خلیل[۴]
خشت ِ بنیاد ِ کلیسا بن گئی خاک ِ حجاز !

سر شک ِ چشم ِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا
خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر گہر پیدا

لیکن :

براہیمی[۴] نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں

معمار ِ حرم ۔ حضرت ابراہیم[۴] نے بیت اللہ کی تعمیر کی ۔ اقبال کے نزدیک یہ نکتہ قابل ِ تاویل ہے کیونکہ ان کے ہاں "دل" بھی ، محور تجلیات ِ باری ہونے کی بنا پر ، حرم کا حکم رکھتا ہے ۔[۲۹] ''خودی'' کا نشیمن بھی چونکہ دل[۳۰] ہے ، اس لیے ''خودی کی بقا'' کی کوشش بھی تعمیر ِ حرم کے مصداق ہے ۔ اس تاویل سے قطع نظر مسلمانوں کے اتحاد کے نقطۂ ارتکاز ہونے کے لحاظ بھی ''حرم'' اقبال کا ایک دلآویز موضوع رہا ہے اور اس ضمن میں بھی حضرت ابراہیم[۴] کے موحدانہ کارناموں کا ذکر آتا ہے ۔ باصطلاح ِ اقبال ، انقلابی مومن[۳۱] بھی معمار ِ حرم ہے کیونکہ وہ یکتا پرستوں کی بہتری کا کام کرنے پر مامور ہے :

در بیابان ِ طلب دیوانہ شو
ہمنی ابراہیم[۴] این بتخانہ شو[۳۲]

۲۹۔ دل کو حرم دوسروں نے بھی کہا ہے ، مثلاً رومی نے ، مگر اقبال نے احیاے دل اور تعمیر ِ خودی کے نئے تصورات دیے ہیں ۔

۳۰۔ ''ساقی نامہ'' ، ''بال ِ جبریل'' :

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر ہوئی خاک ِ آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

۳۱۔ مصلحتاً کہہ دیا میں نے مسلماں تجھے
ترے نفس میں نہیں گرمیٔ یوم المنشور

۳۲۔ یعنی بت خانۂ عصر ِ حاضر ۔

ای کہ خوردستی ز مینای خلیل[۴]
گرمیٔ خونت ز صہبای خلیل[۴]
بر سرِ این باطل حق پیرہن
تیغ لا موجود الا اللہ بزن[۳۳]

بروں از ورطۂ بود و عدم شو　فزوں تر زین جہانِ کیف و کم شو
خودی تعمیر کن در پیکرِ خویش　چو ابراہیم معمارِ حرم شو
سفالم را می او جامِ جم کرد　درونِ قطرہ ام پوشیدہ یم کرد
خرد اندر سرم بت خانہ ای ساخت　خلیلِ[۴] عشق دیرم را حرم کرد

شبی بہ میکدہ گفت پیرِ زندہ دل
بہ ہر زمانہ خلیل[۴] است و آتشِ نمرود[۳۴]

عرب کے سوز میں سازِ عجم ہے　حرم کا راز توحیدِ امم ہے
تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب　کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے

فریاد ز افرنگ و دلآویزیٔ افرنگ　فریاد ز شیرینی و پرویزی افرنگ
عالم ہمہ ویرانہ ، ز چنگیزیٔ افرنگ　معمارِ حرم ! باز بہ تعمیرِ جہان خیز
از خوابِ گران ، خوابِ گران ، خوابِ گران خیز
از خوابِ گران خیز

دگر شاخِ خلیل[۴] از خونِ ما نمناک می گردد
بہ بازارِ محبت نقدِ ما کامل عیار آمد

شانِ خلیل اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آزری

۳۳- "رموزِ بیخودی" : نشتر توحید ۔
۳۴- "پیامِ مشرق" : لالۂ طور اور مئے باقی بالترتیب ۔

آتشِ نمرود ہے اب تک جہاں میں شعلہ ریز
ہو گیا آنکھوں[۳۵] سے پنہاں کیوں ترا سوزِ کہن ؟
ذوقِ حاضر ہے تو پھر لازم ہے ایمانِ خلیل[ؑ]
ورنہ خاکستر ہے تیری زندگی کا پیرہن
شعلۂ نمرود ہے روشن زمانے میں تو کیا
"شمع خود را می گدازد درمیانِ انجمن
نورِ ما چون آتشِ سنگ از نظر پنہاں خوش است"

حضرت موسیٰ کلیم اللہ (جلوۂ ایزدی کی تمنا ، عظیم معجزے اور مقاومتِ جبّاراں) - حضرت موسیٰ[ؑ] بن عمران حضرت عیسیٰ[ؑ] سے کوئی ڈیڑھ ہزار سال پہلے بنی اسرائیل کی ہدایت فرماتے رہے ہیں - وہ اُس زمانے میں پیدا ہوئے جب فراعنۂ مصر بنی اسرائیل کے نرینہ بچوں کو قتل کرا دیتے تھے - خدائے تعالیٰ نے آپ کو از روئے معجزہ بچا لیا - سنِ رشد کو پہنچ کر آپ کو مدین کی طرف ہجرت کرنا پڑی جہاں آپ نے حضرت شعیب[ؑ] پیغامبر کے ہاں کوئی آٹھ دس سال گلہ بانی کی ، اور تربیت پائی - حضرت شعیب[ؑ] نے اپنی ایک بیٹی آپ سے بیاہ دی اور انہیں مصر لوٹ جانے کی اجازت دے دی - واپسی پر جب آپ وادیٔ سینا سے گزر رہے تھے ، انہیں آگ لینے کے بہانے کوہِ طور پر جانا پڑا ، اور وہاں آپ کو نبوّت ملنے کی بشارت عطا ہوئی ، اور چند معجزے دیے گئے - آپ اپنا دایاں ہاتھ بائیں بغل کے نیچے رکھ کر باہر نکالتے تھے تو وہ سورج کی مانند غیر معمولی روشنی کے ساتھ چمکنے لگتا تھا (یدِ بیضا ، دستِ سفید) - آپ اپنا عصا پھینکتے تھے ، تو وہ ایک مہیب اژدھا بن جاتا تھا - دربارِ فرعون کے ساحروں سے مقابلے میں حضرت موسیٰ نے جب کئی خوفناک اژدھے دیکھے

۳۵- نظم "کفر و اسلام" ("بانگِ درا") - آخری شعر میر رضی دانش مشہدی (م - ۱۰۷۶ ہجری) کا ہے - اقبال کا تضمین میں یہ ہنر قابلِ توجہ ہے کہ وہ مصرعِ اولیٰ کو ردیف و قافیہ میں لے آتے ہیں ، اور مصرع ثانی کو مستزاد کی طرح آزاد چھوڑ دیتے ہیں -

تو کسی قدر متوحش ہوئے ، مگر خدائے تعالیٰ نے ان کا توحش دور فرمایا ، اور اپنا عصا پھینکنے کو کہا ۔ ان کا اژدھا دوسرے سب اژدھے نگل گیا تھا ۔[36] عصائے موسیٰ[ؑ] کی ضرب نے ایک دوسرا معجزہ بھی دکھایا تھا ۔ زمین پر اس کی ایک ضرب سے بنی اسرائیل کے بارہ قبیلوں کے لیے بارہ چشمے پھوٹ پڑے تھے ۔[37] حضرت موسیٰ[ؑ] کو ''کلیم اللہ'' ہونے کا شرفِ عظیم حاصل تھا ۔ انھوں نے خدائے لایزال کو دیکھنے کی تمنا ظاہر کی ۔ خدائے تعالیٰ نے فرمایا : ''مجھے تو نہیں دیکھ سکو گے ، ہاں اس پہاڑ پر میرے جلوے کو دیکھ لو ۔'' جلوۂ ایزدی کی تاب پہاڑ بھی نہ لا سکا ، اور حضرت موسیٰ[ؑ] اس انعکاس کو دیکھ کر ہی بے ہوش ہو گئے ۔[38] حوادثِ حضرت موسیٰ میں ایک حادثے کو ''سامری'' نے جنم دیا ۔ یہ شخص ایک ساحر ، اور بعض روایات کے مطابق حضرت موسیٰ[ؑ] کا خالہ زادہ تھا ۔ حضرت موسیٰ[ؑ] نے توریت کی تنزیل کے زمانے میں چالیس راتیں کوہِ طور پر گزار دیں ، اور اس دوران ''سامری'' نے بنی اسرائیل کو ''گوسالہ پرستی'' کے ذریعے گمراہ کر دیا تھا ۔[39] حضرت موسیٰ[ؑ] کا ایک اہم کام یہ تھا کہ بنی اسرائیل کو فراعنہ کی مملکت سے دور لے جائیں اور اس طرح انھیں عذابِ فرعونی سے نجات دلوائیں ۔ تائید ایزدی سے یہ کام انھوں نے انجام دے ہی دیا ۔ آپ اور بنی اسرائیل دریائے نیل میں داخل ہوئے اور اس کا پانی خشک پایا ، اور گزر گئے ۔ مگر فرعون اور اس کا لشکر جب تعاقب میں داخلِ دریا ہوا ، تو سب غرق ہو گئے ۔[40] اس فرعون کی ممیائی ہوئی لعش اب تک قاہرہ کے عجائب گھر میں رکھی ہوئی ملتی ہے ۔[41] حضرت خضر[ؑ] اور حضرت موسیٰ[ؑ] کی ملاقات

۳۶- قرآنِ مجید ، ۲۰ : ۶۹ ۔

۳۷- ایضاً ، ۲ : ۶۰ ۔ ۳۸- ایضاً ، ۷ : ۱۴۳ ۔

۳۹- ایضاً ، ۲۰ : ۸۵ ۔ ۴۰- ایضاً ، ۲۰ : ۷۸ ۔

۴۱- ایضاً ، دیکھیے ۱۰ : ۹۲ کی تفسیر (صرف ایک ایک سورہ کی آیات کا حوالہ دیا گیا حالانکہ یہ واقعات دوسرے مواقع پر بھی بیان ہوئے ہیں) ۔

کا واقعہ معروف ہے ۔ خضر ایک ایسے بزرگ ہیں جنھیں خداے تعالی نے ''باطنی علم'' دے رکھا ہے ۔ حضرت موسیٰ[ع] ان سے ملے اور ان کے بظاہر قابلِ اعتراض تین کاموں پر انگشت نمائی کی تھی ۔ کلامِ اقبال[ؒ] میں مذکورہ سب واقعات کی خاطر ندرت آمیز تلمیحات موجود ہیں ۔

اقبال کے کلام میں حضرت موسیٰ[ع] کی حضرت شعیب[ع] کے ہاں گلہ بانی ایک مثالی تربیت تھی ۔[۴۲] یدِ بیضا (دستِ سفید) اور عصا (چوب) کے کلیمی معجزات ، قوت و سطوت کے مظہر ہیں جن کی مدد سے مخالفوں کو دبایا اور قوانینِ حقہ کو جاری کیا جاتا ہے ۔ عصا کی مدد سے چشمے جاری کرنا ، تسخیرِ کائنات ، ضبطِ نفس اور تکاملِ خودی کی علامت ہے ۔ یہ معجزات مومنانہ بے خوف و حزن زندگی کے آداب سکھاتے ہیں ۔ حضرت موسیٰ[ع] کی تمنائے دیدار ہر قلبِ مومن کی آرزو ہے (آرنی اور لن ترانی ، کیسے محبانہ اور محبوبانہ کلمات ہیں !) اور ہمیشہ تازہ بتازہ رہے گی ۔[۴۳] ''سامری'' شیطان اور فراعنہ صفتوں کا ایک نمائندہ ہے (فرعونِ صغیر) ۔ حضرت موسیٰ[ع] کا دریائے نیل سے گزر جانا ، پیغامبرانہ اور مومنانہ کامیابی کی ایک بین مثال ہے ۔ حقیقی ایمان (توحید) انسان کو کس قدر بے باک بنا دیتا ہے ! قصہٴ خضر[ع] و موسیٰ[ع] کی رو سے ''خضر'' عشق ہے ، دل ہے ، نظر ہے اور دانشِ باطن جب کہ ''موسیٰ[ع]'' عقل ، خبر اور دانشِ ظاہر کی علامت کہے جا سکتے ہیں ۔ (یاد رہے کہ جنابِ خضر[ع] نے معیتِ موسیٰ[ع] میں ایک کشتی میں چھید کیا ، ایک چھوٹے بچے کو قتل کیا اور بے لحاظ اور بداخلاق لوگوں کے علاقے میں ایک منہدم دیوار کو بے اُجرت و مُزد درست کیا تھا ۔ حضرت موسیٰ[ع] ان امور پر معترض تھے مگر خضر[ع] نے بتایا کہ انھوں نے یہ کام حکمِ خدا کے مطابق انجام دیے ہیں ۔ غربا کی کشتی میں اس لیے چھید کیا تاکہ یہاں کا حاکم اسے

۴۲- یہی ہے سترِ کلیمی ہر اِک زمانے میں
ہوائے دشت و شعیب و شبانیٴ شب و روز

۴۳- ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلہٴ شوق نہ ہو طے

بے عیب و نقص کشتی جان کر غصب نہ کر لے - بچے نے بڑا ہو کر ایک فتنہ پرداز کافر بننا تھا - اس کا قتل اولیٰ تھا اور خدائے تعالیٰ والدین کو اس کا نعم البدل عطا کرے گا - دیوار اس لیے مرمت کی گئی تھی تاکہ اس کے نیچے یتیم بچوں کے مال کا دفینہ محفوظ رہ سکے اور بچے سنِ رشد کو پہنچ کر اس سے استفادہ کر سکیں) - مندرجہ بالا اشارات کی روشنی میں کلامِ اقبال میں تلمیحاتِ موسیٰ[ع] کا انتخاب ذیلی عنوانات کے تحت درج کیے جاتے ہیں -

گلہ بانی اور تربیت

نظر آئی نہ مجھے قافلہ سالاروں میں
وہ شبانی کہ ہے تمہیدِ کلیم اللٰہی

دمِ عارف نسیمِ صبحدم ہے
اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب[ع] آئے میسر
شبانی سے کلیمی دو قدم ہے[۴۴]

معجزاتِ یدِ بیضا اور عصا

جلوہ ہا خیزد ز نقشِ پای او
صد کلیم ، آوارۂ سینای او
از عصا ، دستِ سفیدش محکم است
قدرتِ کاملِ بعلمش توأم است
چون کلیمی سوی فرعونی رود
قلبِ او از 'لا تخف' محکم بود

بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا ، وہ ہنر کیا ؟

۴۴- حافظ شیرازی کے دو شعر بھی پیشِ نظر رہیں :
کلیدِ گنجِ سعادت قبولِ اہلِ دل است
مباد آنکہ درین نکتہ شک و ریب کند
شبانِ وادیِ ایمن گہی رسد بمراد
کہ چند سال بجان خدمتِ شعیب[ع] کند

پیش فرعونان بگو حرفِ کلیم[۴]
تا کند ضربِ تو دریاہا دو نیم

صحبتِ پیرِ روم[۳] سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب ، ایک کلیم سر بکف

تازہ پھر اس عہد نے کیا سحرِ قدیم
گزر اس دور میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

رشی کے فاقوں[۳۵] سے نہ ٹوٹا برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

نہیں مقام کی خوگر طبیعتِ آزاد ہوائے شوق ، مانندِ نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگِ راہ سے پھوٹے خودی میں ڈوب کے ضربِ کلیم پیدا کر[۳۶]

در گذر مثلِ کلیم[۴] از رودِ نیل
سوی آتش گام زن مثلِ خلیل

چھوڑ یورپ کے لیے رقصِ بدن کے خم و پیچ
روح کے رقص میں ہے ضربِ کلیم اللّٰہی
صلہ اُس رقص کا ہے تشنگیٔ کام و دہن
صلہ اس رقص کا درویشی و شہنشاہی

سحرِ سامری

خونِ اسرائیل آ جاتا ہے آخر جوش میں
توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ[۴] طلسمِ سامری

۳۵- گاندھی جی کے برتوں پر طنز ہے -
۳۶- ''ضربِ کلیم'' کے سرورق کے یہ دو عظیم شعر ، افسوس کہ ، ''کلیاتِ اقبال'' اُردو (لاہور ، ۱۹۷۳) میں چھپنے سے رہ گئے ہیں -

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاکِ جادوے سامری ، تو قتیل شیوۂ آزری

دبدبۂ قلندری ، طنطنۂ سکندری
آں ہمہ جذبۂ کلیم این ہمہ سحرِ سامری

ضربِ کلیمی بیار سدِ سکندری شکن
رسمِ کلیم تازہ کن ، رونقِ ساحری شکن

خضرؑ و موسیٰؑ

از تمنا رقصِ دل در سینۂ ہا سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
طاقتِ پرواز بخشد خاک را خضر باشد موسیِ ادراک را

اے تری چشمِ جہاں بیں پر وہ طوفاں آشکار
جن کے ہنگامے ابھی دریا میں سوتے ہیں خموش
'کشتیٔ مسکین' و 'جانِ پاک' و 'دیوارِ یتیم'
علم موسیٰؑ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش[۴۷]

مبارزۂ موسیٰؑ و فرعون

فقر جنگاہ میں بےساز و یراق آتا ہے
ضرب کاری ہے اگر سینے میں ہے قلبِ سلیم
اس کی بڑھتی ہوئی بےباکی و بےتابی سے
تازہ ہر عہد میں ہے قصۂ فرعون و کلیم

معجزۂ اہلِ فکر ، فلسفۂ پیچ پیچ
معجزۂ اہلِ ذکر ، موسیٰؑ و فرعون و طور

ہو اگر قوتِ فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللٰہی

۴۷- "خضرِ راہ"۔

مثلِ کلیم[۴] ہو اگر معرکہ آرا کوئی
اب بھی درختِ طور سے آتی ہے بانگِ لاتخف

ستردن نقش ہر امید و بیمی
زدن چاکی بدریا چون کلیمی

رہے ہیں اور ہیں فرعون مری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا

از دمِ او وحدتِ[۴۸] قومی دو نیم
کس حریفش نیست جز چوبِ کلیم[۴]

تمنائے دیدار (شاعر کی شوخیاں !) طور اور سینا

گدای جلوه رفتی بر سرِ طور که جانِ تو ز خود نامحرمی ہست
قدم در جستجوی آدمی زن خدا ہم در تلاشِ آدمی ہست[۴۹]

۴۸۔ مثنوی ''پس چہ باید کرد'' میں ''حکمتِ کلیمی'' اور ''حکمت فرعونی'' والے اشعار خصوصی توجہ سے قابلِ مطالعہ و تحقیق ہیں ۔ کلیم مظہرِ حق ہے اور فرعون مشعرِ باطل ۔

۴۹۔ ''زبورِ عجم'' کی ایک غزل کے بعض اشعار یوں ہیں :

ما ز خدای گم شده ایم او بجستجوست
چون ما نیازمند و گرفتارِ آرزوست
ہنگامہ بست از پیِ دیدارِ خاکی
نظاره را بہانہ تماشای رنگ و بوست
پنہان بہ ذره ذره و نا آشنا ہنوز
پیدا چو ماہتاب و بہ آغوش کاخ و کوست
در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
این گوہری کہ گم شده مائیم یا کہ اوست ؟

خرد گفت : ؛ او بچشم اندر نگنجد نگاہِ شوق در امید و بیم است
نمی گردد کہن افسانۂ طُور کہ در ہر دل تمنای کلیم است

اُڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

کب تک طُور پر دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

ارنی میں بھی کہ رہا ہوں ، مگر
یہ حدیثِ کلیم و طُور نہیں

تھا ارنی گو کلیم ، میں ارنی گو نہیں
اُس پہ تقاضا روا ، مجھ پہ تقاضا حرام۵۰

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

شوخی سی ہے سوالِ مکرر میں اے کلیم
شرطِ رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

نظر تو ہمہ تقصیر و خرد کوتاہی
نرسی جز بہ تقاضای کلیم اللہی

از کلیمی سبق آموز کہ دانای فرنگ
جگرِ بحر شگافید و بہ سینا نرسید۵۱

خصوصیت نہیں کچھ اس میں اے کلیم ، تری
شجر ، حجر بھی خدا سے کلام کرتے ہیں

۵۰- ''زبورِ عجم'' :
اگر نظارہ از خود رفتگی آرد ، حجاب اولیٰ
نگیرد با من این سودا بہا از ہر گران خواہی
۵۱- یعنی ایمان اور حبِ خداوندی سے محروم رہا ۔

تو بر نخلِ کلیمی ، بی محا با شعلہ می ریزی
تو بر شمع یتیمی صورتِ پروانہ می آئی

وہ علم ، بے بصری جس میں ہم کنار نہیں
مشاہداتِ حکیم و تجلیاتِ کلیم

حضرت عیسیٰؑ روح اللہ کی ''مسیحائی'' اسلامی ادب میں منعکس ہوئی ہے ۔ اقبال سوزِ خودی یا سورِ نفس کو ''مسیحائی'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔ جناب مسیح کے ''قُم'' سے مُردے زندہ ہو جاتے تھے ۔ سوزِ نفس اور سوزِ دل و جگر بھی بیداری کے عوامل ہیں ، اس لیے اقبال ایسے شاعر کے لیے ان تعبیرات سے استفادہ کرنا بے معنی نہیں :

مقامِ گفتگو کیا ہے اگر میں کیمیا گر ہوں
یہی سوزِ نفس ہے ، اور میری کیمیا کیا ہے ؟

حضرت محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و صحبہ وسلم

نبی کریم کی سیرتِ طیبہ کا ذکر و انعکاس ، تصانیفِ اقبال میں اتنا زیادہ ہے کہ ایک مقالے میں سارے واقعات کی طرف اشارہ کرنا بھی مشکل ہے ۔ اہم تر نکتہ یہ ہے کہ اقبال عاشقانِ رسولؐ کے خوش قسمت زمرے میں شامل تھے ۔ اس موضوع پر بعض کتب و مقالات لکھے گئے ہیں[۵۲] ، مگر مزید لکھنا قابلِ معذرت نہیں بلکہ ضروری ہے ۔ یہاں ہم تبرکاً اقبال کے چند اشعار نقل کر دیتے ہیں :

لاکھ ساماں ہے اک بے سر و ساماں ہونا
مجھ کو جمعیتِ خاطر ہے پریشاں ہونا

۵۲- جیسے ''اقبال اور عشقِ رسولؐ'' (رئیس احمد جعفری) ، ''اقبال اور عشقِ رسالت مآبؐ'' (سید محمد عبدالرشید فاضل) اور ''جوہرِ اقبال'' (از عبدالرحمان طارق ، مقالہ اقبال اور عشقِ رسولؐ) ۔ نیز ''اقبال ریویو'' میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا مقالہ ۔

تیری اُلفت کی اگر ہو نہ حرارت دل میں
"آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا"۵۳
علم و حکمت کے مدینے کی کشش ہے مجھ کو
لطف دے جاتا ہے کیا کیا مجھے ناداں ہونا
کبھی یثرب میں اویس قرنیؓ سے چھپنا
کبھی برقِ نگہِ موسیٰؑ عمراں ہونا
قاب قوسین بھی ، دعویٰ بھی عبودیت کا
کبھی چلمن کا اُٹھانا ، کبھی پنہاں ہونا
لطف دیتا ہے مجھے مٹ کے تری اُلفت میں
ہمہ تن شوقِ ہوائے عربستاں ہونا
یہی اسلام ہے میرا ، یہی ایماں میرا
تیرے نظارۂ رخسار سے حیراں ہونا
میں نے سو گلشنِ جنت کو کیا اس پہ نثار
دشتِ یثرب میں اگر زیرِ قدم خار آیا
ہے ترے عشق کا میخانہ عجب میخانہ
یعنی ہشیار گیا اور میں سرشار آیا
'ما عرفنا' نے چھپا رکھی ہے عظمت تیری
قاب قوسین سے کھلتی ہے حقیقت تیری
موت آ جائے جو یثرب کے کسی کوچے میں
میں نہ اُٹھوں جو مسیحاؑ بھی کہے 'قُم' مجھ کو
گرچہ پوشیدہ رہا حسن ترا پردوں میں
ہے عیاں معنیٔ 'لولاک' سے پایا تیرا
ناز تھا حضرت موسیٰؑ کو یدِ بیضا پر
سو تجلی کا محل نقشِ کفِ پا تیرا

۵۳- مصرع از غالب ۔

چشم ہستی صفت دیدۂ اعمیٰ ہوتی
دیدۂ 'کن' میں اگر نور نہ ہوتا تیرا۵۴

''اسرارِ خودی''

در دل مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است ۔ آبروی ما ز نامِ مصطفیٰؐ است
طور موجی از غبارِ خانہ اش ۔ کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش
کمتر از آنی ز اوقاتش ابد ۔ کاسبِ افزائش از ذاتش ابد
در دعای نصرت ، آمین ، تیغِ او ۔ قاطعِ نسلِ سلاطین ، تیغِ او
از کلیدِ دین ، درِ دنیا کشاد ۔ ہمچو او بطن ام گیتی نزاد
آن کہ بر اعدا درِ رحمت کشاد ۔ مکہ را پیغامِ 'لاتثریب'۵۵ داد
من چہ گویم از تولائش کہ چیست ؟ ۔ خشک چوبی در فراقش می گریست
خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است ۔ ای خنک شہری کہ آنجا دلبرؐ است
''نسخۂ کونین را دیباچہ اوست ۔ جملہ عالم بندگان و خواجہؐ اوست''۵٦

''پیامِ مشرق''

ہر کہ عشقِ مصطفیٰؐ سامانِ اوست ۔ بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست
سوز صدیقؓ و علیؓ از حق طلب ۔ ذرۂ عشقِ نبیؐ از حق طلب
زانکہ ملت را حیات از عشقِ اوست ۔ برگ و سازِ کائنات از عشقِ اوست
جلوۂ بی پردۂ او وا نمود ۔ جوہرِ پنہان کہ بود اندر وجود
روح را جز عشقِ او آرام نیست ۔ عشقِ او روزی است کو را شام نیست

''جاوید نامہ''

مصطفیٰؐ اندر حرا خلوت گزید ۔ مدتی جز خویشتن کس را ندید
نقشِ ما را در دلِ او ریختند ۔ ملتی از خلوتش انگیختند

۵۴- ''باقیاتِ اقبال'' (فریادِ اُمت) ۔
۵۵- قرآن مجید ۱۲ : ۹۲ ، دیکھیں ''تفسیرِ کشاف'' ۔
۵٦- شعر از جامی ۔

می توانی منکرِ یزدان شدن منکر از شانِ نبیؐ نتوان شدن
علم و ہم شوق از مقاماتِ حیات ہر دو می گیرد نصیب از واردات
علم از تحقیق لذت می برد عشق از تخلیق لذت می برد
صاحبِ تحقیق را جلوت عزیز صاحبِ تخلیق را خلوت عزیز

''پس چہ باید کرد''

از دمِ سیرابِ آن امّیؐ لقب
لالہ رُست از ریگِ صحرای عرب
حریت پروردۂ آغوش اوست
یعنی امروزِ امم از دوشِ اوست
او دلی در پیکرِ آدم نہاد
او نقاب از طلعتِ آدم کشاد
ہر خداوندِ کہن را او شکست
ہر کہن شاخ از نمِ او غنچہ بست
گرمیٔ ہنگامۂ بدر و حنین
حیدرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ و حسینؓ
سطوتِ بانگِ صلوٰۃ اندر نبرد
قراءتِ 'الصافات' اندر نبرد
تیغِ ایوبی نگاہِ بایزید
گنجہای ہر دو عالم را کلید
عقل و دل را مستی از یک جامِ می
اختلاطِ ذکر و فکرِ روم و ری۵۷
علم و حکمت ، شرع و دین ، نظمِ امور
اندرونِ سینہ دلہا نا صبور

۵۷- یعنی مولانا جلال الدین رومی اور امام فخر الدین رازی ۔

حسنِ عالم سوزِ الحمرا و تاج
آنکہ از قدوسیان گیرد خراج
این ہمہ یک لحظہ از اوقاتِ اوست
یک تجلی از تجلیاتِ اوست
ظاہرش این جلوہ ہای دل فروز
باطنش از عارفان پنہان ہنوز
"حمد بے حد مر رسولِ پاک را
آنکہ ایمان داد مشتِ خاک را"[۵۸]

"مسافر"

دین او ، آئینِ او تفسیرِ کُل
در جبینِ او خطِ تقدیرِ کُل
عقل را او صاحبِ اسرار کرد
عشق را او تیغِ جوہر دار کرد
کاروانِ شوق را او منزل است
ما ہمہ یک مشتِ خاکیم ، او دل است
آشکارا دیدنش ، اسرای[۵۹] ماست
در ضمیرش مسجدِ اقصای ماست

"ارمغانِ حجاز"

شبی پیشِ خدا بگریستم زار
مسلمانان چرا زارند و خوارند
ندا آمد ، نمی دانی کہ این قوم
دلی دارند و محبوبی ندارند !
در آن دریا کہ او را ساحلی نیست
دلیلِ عاشقان غیر از دلی نیست
تو فرمودی ، رہِ بطحا گرفتیم
وگرنہ جز تو ما را منزلی نیست

۵۸- عطار ، با تصرف ۔
۵۹- اسراء (رات کو چلنا) سورۂ بنی اسرائیل کا دوسرا نام ہے ۔ اس سورہ میں ذکرِ معراج ہے ۔

بچشمِ من نگہ آوردۂ تست — فروغ لا اللہ آوردۂ تست
دو چارم کن بہ صبح 'من رآنی' — شبم را تابِ مہ، آوردۂ تست!
جہان از عشق و عشق از سینۂ تست — سرورش از مئ دیرینۂ تست
جز این چیزی نمی دانم ز جبریل — کہ او یک جوہر از آئینۂ تست!
تو ہم آن می بگیر از ساغرِ دوست — کہ باشی تا ابد اندر برِ دوست
سجودی نیست ای عبدالعزیز این — بر و بم از مژہ خاکِ درِ دوست
بکوی تو گدازِ یک نوا بس — مرا این ابتدا، این انتہا بس
خرابِ جرأت آن رند پاکم — خدا را گفت ما را مصطفیٰؐ بس!
مسلمان را ہمین عرفان و ادراک — کہ در خود فاش بیند رمزِ 'لولاک'
خدا اندر قیاس ما نہ گنجد — شناس اوؐ را کہ گوید ما 'عرفناک'
محبت از نگاہش پایدار است — سلوکش عشق و مستی را عیار است
مقامش 'عبدہ' آمد و لیکن — جہانِ عشق را پروردگار است

پیغامبر اسلامؐ کی حیاتِ پاک روئے زمین کے تمام انسانوں کے لیے نمونۂ کامل ہے۔ مرحلۂ اول میں آپؐ کے پیروؤں کو اس نمونے کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالنا چاہیے۔ اقبال پیغامبرِؐ اکرم کے عشاق اور متبعین کے لیے بھی طلب اللسان رہے ہیں۔ حیاتِ رسولؐ کے کئی وقائع، از آنجملہ غزوات و سرایا، معراج، فتحِ مکہ اور آپؐ کا 'مقامِ عبدیت'، کلامِ اقبالؒ میں کراراً بیان ہوئے، اور ہر واقعہ سے علامہ مرحوم نے دلآویز نکات کا استنتاج کیا ہے۔ اقبال نے ختمِ نبوّت کی حکمتوں پر بزبانِ نثر۶۰ لکھا، اور بزبانِ شعر بھی:

معنئ حرفم کنی تحقیق اگر — بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ — از خدا محبوب تر گردد نبیؐ
از رسالت ہم نوا گشتیم ما — ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما
پس خدا بر ما شریعت ختم کرد — بر رسولِؐ ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفلِ ایام را — اوؐ رسلؑ را ختم و ما اقوام را

۶۰- بیانات (انگریزی اُردو)، جو جداگانہ بھی شائع ہوئے ہیں۔

خدمتِ ساقی گری با ما گذاشت — داد ما را آخرین جامی کہ داشت
'لا نبی بعدی' ز احسانِ خداست — پردۂ ناموسِ دینِ مصطفیٰؐ است
دل ز غیر از مسلمان برکند — نعرۂ لا قوم بعدی می زند

اقبال ایک نکتے سے دوسرا نکتہ بلکہ نکات پیدا کر لیتے ہیں ۔ اشعارِ منقولہ میں انھوں نے 'لا نبی بعدی' سے 'لا قوم بعدی' کس خوبی سے استخراج کر لیا ۔ خدا نے قرآن مجید کی حفاظت کا جو ذمہ لیا ، اس سے بھی اقبال یہی نتیجہ نکالتے ہیں کہ قرآن مجید کے ماننے والے بھی ابد الآباد تک موجود رہیں گے :

اُمت مسلم ز آیاتِ خداست — اصلش از ہنگامۂ 'قالوا بلیٰ' است
از اجل این قوم بی پرواستی — استوار از 'نحن نزلنا' ستی
ذکر قائم از قیامِ ذاکر است — از دوامِ او دوامِ ذاکر است
تا خدا 'أن یطفئو' فرمودہ است — از فسردن این چراغ آسودہ است
اُمتی در حق پرستی کاملی — اُمتی محبوب ہر صاحب دلی

نبی کریمؐ کو قرآن مجید میں 'عبدہ' کہا گیا ہے ۔ اقبال نے اس لفظ کی جو توضیح کی ، وہ حسین بن منصور حلاج (م - ۳۰۹ ہجری) کی توضیحات سے اقرب ہے ،[٦١] یعنی آنحضرتؐ خدا کے بندۂ خاص ہیں اور 'شانِ جوہریت' کے حامل ۔ مولانا محمد اسلم جیراجپوری مرحوم نے اقبال کے ان اشعار پر انتقاد بھی لکھا تھا ،[٦٢] مگر عاشق کو انتقادات کی کیا پروا ؟ :

عبدہ' از فہم تو بالا تر است — زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نی عرب نی اعجم است — آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبد دیگر عبدہ' چیزی دگر — ما سراپا انتظار ، او منتظر

٦١- ملاحظہ ہو ''کتاب الطواسین'' (شائع کردہ لوئی میسی نون ، پیرس ، ۱۹۱۳) ۔

٦٢- ''نوادرات'' (کراچی ، ادارۂ طلوعِ اسلام ، ۱۹۵۱) ، مضمون : ''جاوید نامہ'' ۔

عبدہ' دہر است و دہر از عبدہ' | ما ہمہ رنگیم و اوبی رنگ و بو ست
عبدہ' با ابتدا بی انتہاست | عبدہ' را صبح و شام ما کجاست ؟
کس ز سرِ عبدہ' آگاہ نیست | عبدہ' جز سرِ الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہ' | فاش تر خواہی ، بگو 'ھو عبدہ'
عبدہ چند و چگونِ کائنات | عبدہ' رازِ درونِ کائنات
مدعا پیدا نگردد زین دو بیت | تا نہ بینی از مقامِ 'ما رمیت'[۶۳]

نبی اکرمؐ نے اپنے مولد مکہ مکرمہ سے یثرب (مدینہ منورہ) ہجرت فرمائی ۔ اقبال اس کی یہ تاویل فرماتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے ''محدود وطنیت'' کے تصور کا طلسم توڑنے کی خاطر یہ اقدام فرمایا تھا :

ہو قیدِ مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزادِ وطن ، صورت ماہی
ہے ترکِ وطن ، سنتِ محبوبِؐ الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

عقدۂ قومیتِ مسلم کشود | از وطن آقایؐ ما ہجرت نمود
آنکہ در قرآن خدا او را ستود | آنکہ حفظِ جانِ او موعود بود[۶۴]
پس چرا از مسکنِ آبا گریخت | توگمان داری کہ از اعدا گریخت ؟
قصہ گویان حق ز ما پوشیدہ اند[۶۵] | معنیٔ ہجرت غلط فہمیدہ اند
ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است | این ز اثباتِ حیاتِ مسلم است

۶۳- قرآن مجید ، ۸ : ۱۷ - اس آیۂ مبارکہ کی مولانائے رومؒ نے بھی ''مثنوی'' میں کئی توجیہات پیش کی ہیں ۔

۶۴- قرآن مجید ، ۵ : ۶۷ -

۶۵- لیکن ہجرت کے واقعات اسی طرح قرآن مجید اور احادیث میں بھی مذکور ہیں ۔

معراجِ نبوی ؐ پر اقبال نے بہت لکھا ہے - یہ واقعہ انسانی قویٰ اور شعور کی بیداری اور تکامل کا مظہر ہے - اس عظیم روئداد نے تسخیرِ کائنات کی راہیں ہموار کر دیں - اب انسان نے مظاہرِ قدرت اور اجرامِ فلکی سے ڈرنا ترک کر دیا ، اور ان کی تسخیر کے منصوبے پیش کرنے لگا :

اخترِ شام کی آتی ہے فلک سے آواز
سجدہ کرتی ہے سحر جس کو وہ ہے آج کی رات
رہِ یک گام ہے ہمت کے لیے عرشِ بریں
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ ؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں
دے ولولۂ شوق جسے لذتِ پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہر و مہ کو تاراج
مشکل نہیں یارانِ چمن ، معرکۂ باز
پُر سوز اگر ہو نفسِ سینۂ دراج
ناوک ہے مسلماں ، ہدف اس کا ہے ثریا
ہے سرِ سرا پردۂ جاں نکتۂ معراج
تو معنیٔ 'والنجم' نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے ترا مد و جزر ابھی چاند کا محتاج

مردِ مومن در نسازد ، با صفات
مصطفیٰ ؐ راضی نشد الا بذات

چیست معراج ؟ آرزوی شاہدی
امتحانی رو بروی شاہدی

شاہدِ عادل کہ بی تصدیقِ او
زندگی ما را چو گل را رنگ و بو

در حضورش کس نماند استوار
ور بماند ، ہست او کامل عیار
نکتۂ 'الا بسلطان'[٦٦] یاد گیر
ورنہ چون مور و ملخ در گِل بمیر
ای کہ گوئی ، محملِ جان است تن
سرِّ جان را در نگر بر تن متن
محملی نی ، حالی از احوالِ اوست
محملش خواندن فریبِ گفتگوست
چیست جان ؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد
چیست تن ؟ با رنگ و بو خو کردن است
با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است این کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج ؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور ، از جذب و شوق
وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

اقبال نے معراج شریف میں آنحضرتؐ کے استقامتِ حال[٦٧] و بصر (بحوالہ ''ما زاغ البصر و ما طغیٰ''۔ قرآن ، ۵۳ : ۱۷) پر بھی لکھا ہے

٦٦- قرآن مجید : ۵۵ : ۳۳ -

٦٧- فروغِ مغربیان خیرہ کر رہا ہے تجھے
تری نظر کا نگہبان ہو صاحب 'ما زاغ'
منور شو ز 'نور من یرانی'
مژہ بر ہم مزن ، تو خود نمائی
گرچہ عینِ ذات را بی پردہ دید
'رب زدنی' از زبانِ اوؐ چکید

اور اُنھیں اس سلسلے کا مندرجہ ذیل شعر بے حد پسند تھا :

موسیٰؑ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
توؐ عینِ ذات می نگری و در تبسمی[۶۸]

سیرتِ پاکؐ کے چند دوسرے واقعات کا انعکاس بھی ملاحظہ ہو :

"اسرارِ خودی"

در معانی پیشِ آن گردون سریر
دخترِ سردارِ طی[۶۹] ، آمد اسیر
پای در زنجیر و ہم بی پردہ بود
گردن از شرم و حیا خم کردہ بود
دخترک را چون نبیؐ بی پردہ دید
چادر خود پیش روی او کشید

"رموزِ بیخودی"

ای کہ در زندانِ غم باشی اسیر
از نبیؐ تعلیم 'لاتحزن'[۷۰] بگیر
این سبق صدیق را صدیق کرد
سرخوش از پیمانۂ تحقیق کرد

پیش پیغمبرؐ چو کعبِ پاک زاد
ہدیہ ی آورد از 'بانت سعاد'
در ثنائش گوہر شب تاب سفت
سیف مسلول از سیوف الہند گفت
آنؐ مقامش بر تر از چرخِ بلند
نسبت باقلیمی پسند
گفت 'سیفٌ من سیوف اللہ گو'
حق پرستی ، جز براہِ حق مپو
ہمچنان آن رازدانِ جز و کل
گرد پائش سرمۂ چشمِ رسل
گفت با اُمت "ز دنیای شما
دوستدارم طاعت و طیب و نسا"
گر ترا ذوقِ معانی رہنماست
نکتہ ای پوشیدہ در حرف "شما" ست
یعنی آن شمعِ شبستانِ وجود
بود در دنیا ، و از دنیا نبود

۶۸- جمال دہلوی ، م - ۹۴۲ ہجری -
۶۹- یعنی حاتم طائی (م - تقریباً ۵۷۵ع) ، جو مشہور سخی اور جوانمرد شخص تھا -
۷۰- قرآن مجید ، ۹ : ۴۰ -

جلوهٔ او قدسیان را سینه سوز
بود اندر آب و گل آدم هنوز

من ندانم مرز و بوم او کجاست ؟
این قدر دانم که با ما آشناست

این عناصر را جهان ما شمرد
خویشتن را میهان ما شمرد

زان که ما از سینه جان گم کرده ایم
خویش را در خاکدان گم کرده ایم

"جاوید نامه"

مذهب او قاطع ملک و نسب
از قریش و منکر از فضل عرب

در نگاه او یکی بالا و پست
با غلام خویش بریک خوان نشست

احمران با اسودان آمیختند
آبروی دودمانی ریختند

دل بغائب بست و از حاضر گسست
نقش حاضر را فسون او شکست

"پس چه باید کرد"

مؤمنان را گفت آن سلطان دین
"مسجد من این همه روی زمین"

الامان از گردش نُه آسمان
مسجد مؤمن بدست دیگران

سخت کوشد بندهٔ پاکیزه کیش
تا بگیرد مسجد مولای خویش

ای که از ترک جهان گوئی ، مگو
ترک این دیر کهن ، تسخیر او

فقر مومن چیست ؟ تسخیر جهات
بنده از تاثیر او مولا صفات

فقر چون عریان شود زیر سپهر
از نهیب او بلرزد ماه و سپهر

فقر عریان ، گرمیٔ بدر و حنین
فقر عریان ، بانگ تکبیر حسین رض

ای تهی از ذوق و شوق و سوز و درد
می شناسی عصر ما با ما چه کرد ؟

عصر ما ما را ز ما بیگانه کرد
از جمال مصطفیٰ بیگانه کرد

سوز او تا از میان سینه رفت
جوهر آئینهٔ از آئینهٔ رفت

گرچه دانا حال دل باکس نگفت
از تو درد خویش نتوانم نهفت

تا غلامم ، در غلامی زاده ام
ز آستان کعبه ، دور افتاده ام

چون بنام مصطفیٰ خوانم درود
از خجالت آب می گردد وجود

عشق می گوید که "ای محکوم غیر
سینهٔ تو از بتان مانند دهر

تا نداری از محمد رنگ و بو
از درود خود میا لا نام او"

اقبال کے کلام و پیغام کی ایک نمایاں خصوصیت ان کا درس عشق رسولؐ ہے ۔ قرآن مجید اور احادیث صحیحہ مظہر ہیں کہ محبت و عشق رسولؐ کے بغیر دعوئ دین و ایمان ایک سراب سے بیشتر حقیقت نہیں رکھتا ۔ اقبال کی حج اور زیارت حرمین شریفین کی آرزوئیں پوری نہ ہوئیں ۔[۱۷] مصلحتوں کا علم خدائے تعالیٰ کو ہی ہے ، مگر اُمید ہے کہ علامہ مرحوم کی پُرخلوص تمنائیں بے ثواب و مرام نہ رہی ہوں گی ۔ "جنگ یرموک کا ایک واقعہ" لکھنے والا کس قدر عشق رسولؐ میں ڈوبا ہوا نظر آتا ہے ، رحمۃ اللہ علیہ :

"بانگ درا"

صف بستہ تھے عرب کے جوانان تیغ بند
تھی منتظر حنا کی عروس زمین شام
اک نوجوان صورت سیماب مضطرب
آ کر ہوا امیر عساکر سے ہم کلام
اے بوعبیدہؓ ، رخصت پیکار دے مجھے
لبریز ہو گیا مرے صبر و سکوں کا جام
بیتاب ہو رہا ہوں فراق رسولؐ میں
اک دم کی زندگی بھی محبت میں ہے حرام
جاتا ہوں میں حضور رسالتؐ پناہ میں
لے جاؤں گا خوشی سے اگر ہو کوئی پیام
یہ ذوق و شوق دیکھ کے پُرنم ہوئی وہ آنکھ
جس کی نگاہ تھی صفت تیغ بے نیام

۱۷- "بانگ درا" :

تلخابۂ اجل میں جو عاشق کو مل گیا
پایا نہ خضر نے مئے عمر دراز میں
اوروں کو دیں حضور یہ پیغام زندگی
میں موت ڈھونڈتا ہوں زمین حجاز میں

از درت خیزد اگر اجزای من   وای امروز و خوشا فردای من

بولا امیرِ فوج کہ وہ نوجواں ہے تو
پیروں پہ تیرے عشق کا واجب ہے احترام
پوری کرے خدائے محمدؐ تری مراد
کتنا بلند تیری محبت کا ہے مقام!
پہنچے جو بارگاہِ رسولِؐ امیں میں تو
کرنا یہ عرض میری طرف سے پس از سلام
ہم پر کرم کیا ہے خدائے غیور نے
پورے ہوئے جو وعدے کیے تھے حضورؐ نے!

تتمہ :

تلمیحاتِ انبیائے کرامؑ کے ضمن میں اس بات کی مزید توضیح ضروری ہے کہ اقبال نے بعض جگہ انبیاؑ کا ذکر تمثیلی طور پر کیا ہے ، اور ان کے اسما (بعض صلحا اور بزرگانِ دین کے ذکر کا بھی یہی حال ہے) کو انھوں نے مرادف کے طور پر ''نمونے کے مومنوں ، کے ذکر کے طور پر استعمال کیا ہے ۔ قافیہ اور ردیف کی پابندیوں میں اُنھوں نے بعض ایسی تلمیحات لکھی ہیں جو تاریخی طور پر ''مناسبات'' نہیں کہی جا سکتیں' مثلاً حضرت یوسفؑ کے ساتھ فرعون کا ذکر ۔[۴۷] اسی طرح موارد میں انبیاؑ کا ذکر نمائندگانِ حق کے طور پر ہے ، اور ان کے مقابل نمائندگانِ باطل بھی مذکور ہیں ۔ ہم اس قبیل کے بعض اشعار لکھ کر اس گذارش کو ختم کرتے ہیں :

موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید
این دو قوت از حیات آمد پدید

۴۷- ''زبورِ عجم'' ، حصہ دوم :
اگر یک یوسف از زندانِ فرعونی برون آید
بغاوت می توان دادن متاعِ کاروانی را

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغِ مصطفوی[ص] سے شرارِ بولہبی

نہالِ ترک ز برقِ فرنگ بار آرد
چراغِ مصطفوی[ص] را بہانہ بولہبی است

شبی بہ میکدہ گفت پیرِ زندہ دلی
بہ ہر زمانہ خلیل[ع] است و آتشِ نمرود

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سرِ کلیم[ع] و خلیل[ع]

این کار حکیمی نیست ، دامانِ کلیمی گیر
صد بندۂ ساحل مست ، یک بندۂ دریا مست

صدقِ خلیل[ع] بھی ہے عشق، صبرِ حسین[رض] بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰ[ص] ، عقل تمام بولہب

یہ نکتہ پہلے سکھایا گیا کس اُمت کو
وصال مصطفوی[ص] ، افتراق ، بولہبی[۴۳]

بمصطفیٰ[ص] برسان خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

در عجم گردیدم و ہم در عرب
مصطفیٰ[ص] نایاب و ارزان بولہب

۴۳۔ اقبال کے اُردو و فارسی کلیات (فارسی ، تہران ، ۱۹۶۶ ، طبع دوم ۱۹۷۴ ، اور لاہور ، ۱۹۷۳ ، اور اُردو لاہور ، ۱۹۷۳) میں کئی اغلاط و تسامحات دیکھے جاتے ہیں ۔ اس شعر کے مصرعِ ثانی میں بھی وصال اور افتراق کے نیچے موٹی 'زیر' (کسرہ) دیکھی جا سکتی ہے ۔

مردِ حُر از لا الٰہ روشن ضمیر
می نہ گردد بندۂ سلطان و میر

ما کلیسا دوست ، ما مسجد فروش
او ز دستِ مصطفیٰ[ؐ] پیمانہ نوش

او کلیم[ؑ] و او مسیح[ؑ] و او خلیل
او محمد[ؐ] او کتاب او جبرئیل[۴۷]

۴۷- اشعار بالترتیب ''اسرارِ خودی'' ، ''پیامِ مشرق'' (مئے باقی) ، ''بالِ جبریل'' ، ''ضربِ کلیم'' اور ''ارمغانِ حجاز'' سے ہیں ۔

محمد حنیف شاہد

اقبالؒ بحیثیت بیرسٹر

انگلستان سے واپس آ کر علامہ اقبال نے چیف کورٹ (پنجاب) میں "انرولمنٹ" کے لیے درخواست دے دی۔ جب آپ کی درخواست منظور ہو گئی اور آپ کا بحیثیت ایڈووکیٹ "انرولمنٹ" ہوگیا تو آپ نے وکالت شروع کی۔ ابتدا میں آپ کو علی گڑھ کالج میں پروفیسرشپ پیش کی گئی لیکن آپ نے انکار کر دیا جس کا یوں اعتراف فرمایا :

"میں خود علی گڑھ کالج کی پروفیسری نامنظور کرنے سے ہدفِ ملامت ہو رہا ہوں، مگر :

شادم ز طعنِ خلق کہ مرغانِ باغِ عشق
شاخے کہ سنگ می رسدش آشیاں کنند"[۱]

اسی طرح گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کی پروفیسر شپ خالی تھی۔ گورنر پنجاب علامہ اقبال کی سفارش پر آمادہ تھے لیکن آپ نے اسے بھی نامنظور کر دیا اور اس کا اظہار عطیہ فیضی کے نام اپنے ایک خط میں فرمایا جو آپ نے ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ کو تحریر کیا :

"لفٹیننٹ گورنر اس بات پر آمادہ تھا کہ گورنمنٹ کالج لاہور کی پروفیسری کے لیے جو خالی پڑی ہوئی ہے، میری سفارش کر دے لیکن میں نے ذاتی رجحان کے خلاف اس جگہ کے لیے امیدوار بننے کے خیال کو ترک کر دیا ہے۔ حالات مجھے مجبور کرتے ہیں کہ میں مختلف امور پر

۱۔ شیخ عطاء اللہ، مرتب، "اقبال نامہ"، ۲/۲۵۹۔

مالی نقطہ نظر سے غور کروں اور یہ نقطہ نظر وہ ہے جس سے چند سال قبل مجھے دلی کراہیت تھی ۔ میں نے طے کر لیا ہے کہ خدائی امداد پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنے قانونی پیشے کو جاری رکھوں ۔"[۲]

قانونی پیشے کو جاری رکھنے کا فیصلہ تو علامہ اقبال نے انگلستان سے واپسی کے فوراً بعد ہی کر لیا تھا ۔ اس امر کا اظہار آپ نے انگلستان سے واپس آنے کے بعد قریباً ایک ماہ بعد منشی محمد دین فوق کے نام ایک خط میں کیا جو آپ نے سیالکوٹ سے تحریر فرمایا :

"(میں) ہمہ تن قانون کی کتب کی طرف متوجہ ہوں ۔ چونکہ اس کام کو شروع کیا ہے اس واسطے ارادہ ہے کہ اس کو حتی الامکان پورے طور پر کروں ۔ روٹی تو خدا ہر ایک کو دیتا ہے ۔ میری آرزو ہے کہ میں اس فن 'میں کمال' پیدا کروں ۔ آپ بھی دعا کریں کہ خدا تعالیٰ اس 'مہم' میں میرا شامل حال ہو ۔ انشاء اللہ نومبر میں لاہور چلا جاؤں گا اور مستقل طور پر کام شروع کروں گا ۔"[۳]

جب علامہ اقبال نے وکالت شروع کی تو ہمہ تن اس طرف متوجہ ہو گئے ۔ احباب کے یہاں تک آنا جانا چھوڑ دیا ۔ مس عطیہ فیضی نے آپ کو جنجیرہ آنے کی دعوت دی ، تو آپ نے معذرت کرتے ہوئے لکھا :

"آپ واقف ہیں کہ میں نے ابھی ابھی پریکٹس شروع کی ہے جس کے لیے یہاں پر میری مسلسل موجودگی کی ضرورت ہے ۔ دوسروں کی خاطر مجھے آپ کی رفاقت کی مسرت سے دستبردار ہو جانا چاہیے باوجودیکہ میرے دل میں ایک زبردست تقریباً نہ دبنے والی خواہش موجزن ہے میں آؤں اور جو صدمہ حال میں آپ کو پہنچا ہے اس پر غالب آنے میں "میں آپ کی اور آپ کی ہمشیرہ کی امداد کروں ۔"[۴]

علامہ اقبال قریباً تین ماہ سیالکوٹ میں مقیم رہے اور نومبر ۱۹۰۸

۲- عطیہ فیضی ، "اقبال" ، ص ۶۲ ۔
۳- بشیر احمد ڈار ، مرتب ، "انوار اقبال" ، ص ۵۳ (خط محررہ ۱۹ اگست ۱۹۰۸) ۔
۴- عطیہ فیضی ، کتاب مذکور ، ص ۴۹ ۔

میں لاہور تشریف لائے اور وکالت شروع کر دی ۔ آپ نے ضلع کچہری پر چیف کورٹ کو ترجیح دی ۔ اس ضمن میں مرزا جلال الدین ، بیرسٹر ایٹ لا ، کا بیان ہے :

''ڈاکٹر اقبال نے وکالت شروع کی تو اُنھوں نے ضلع کچہری پر چیف کورٹ کو ترجیح دی اور براہِ راست وہیں پریکٹس شروع کی ۔ اسی دوران میں گورنمنٹ کالج لاہور کی طرف سے ان کی خدمت میں استدعا کی گئی کہ وہ طلبا کو فلسفہ پڑھا دیا کریں ۔ پہلے تو ڈاکٹر صاحب نے یہ کہ کر انکار کر دیا کہ درس و تدریس کا یہ سلسلہ ان کے قانونی مشاغل میں حارج ہوگا مگر گورنمنٹ کالج والے پہلے ہی اس جواب کے لیے تیار ہو کر آئے تھے ۔ اُنھوں نے سیدھا جج کو جا پکڑا اور اس سے حکم لکھوایا کہ ڈاکٹر صاحب کا کوئی مقدمہ گیارہ بجے سے قبل پیش نہ ہوا کرے ۔ کچھ عرصہ یہ مشغلہ بھی جاری رہا ، مگر بعد میں محکمۂ تعلیم پنجاب نے ان سے درخواست کی کہ وہ وکالت سے کلی طور پر علیحدگی اختیار کر کے کالج میں شعبۂ فلسفہ کی کرسی کو زینت بخشیں ۔ اس ضمن میں اُنھوں نے ڈاکٹر صاحب کو آئی ۔ ای ۔ ایس ۔ (I.E.S.) میں لینے کا بھی وعدہ کیا ۔ ظاہر ہے کہ ڈاکٹر صاحب آئی ۔ ای ۔ ایس ۔ کے کچھ اتنے مشتاق نہ تھے کہ وہ وکالت جیسا آزاد پیشہ ترک کر کے اپنے پاؤں میں بیڑی ڈال کر بیٹھ جاتے ۔ اُنھوں نے دوستوں سے مشورہ کیا اور ہم سب نے یہی رائے دی کہ سرکاری ملازمت میں اوّل تو قوتِ عمل کے سلب ہونے کا احتمال ہے ، دوسرے محکمۂ تعلیم میں وسعت کے امکانات بہت محدود ہیں ۔ چنانچہ اگر سرکاری ملازمت ہی پر نگاہ ہو تو وکالت ہی کیوں نہ رکھی جائے جس میں ترقی کے جملہ مدراج میں جج کا عہدہ بھی ہے ۔ اس پر اُنھوں نے کالج سے تعلقات منقطع کر لیے اور وکالت پر اکتفا کی ۔''[۵]

مولانا عبدالمجید سالک نے لکھا :

''علامہ اقبال اپنی بیرسٹری کے سلسلے میں جب عدالتوں میں جاتے تو انگریزی سوٹ پہن لیتے ۔ ہیٹ شاید کبھی طالب علمی کے زمانے میں اور وہ بھی انگلستان میں پہنی ہوگی ۔ یہاں ہم نے اُنھیں ہیٹ لگائے ہوئے

۵۔ محمود نظامی ، مرتب ، ''ملفوظاتِ اقبال'' ، صفحات ۹۷ - ۹۸ ۔

کبھی نہیں دیکھا ۔ انگریزی سوٹ کے ساتھ نکٹائی کی جگہ عام طور پر کالی بو کلپ سے لگا لیتے ، لیکن جتنی دیر سوٹ پہنے رہتے ، کچھ گھبرائے ہوئے سے نظر آتے اور گھر واپس آتے ہی علی بخش کو آواز دیتے کہ سب سے پہلے یہ چارجامہ اترواؤ اور انسانوں کے سے کپڑے پہناؤ ۔''[٦]

علامہ اقبال عام وکلا کے برعکس بہت کم مقدمات لیتے تھے اور ان کی تیاری میں خاص انہاک سے کام لیتے اور ان کو بڑی محنت سے تیار کرتے ۔ آپ کے ہم عصر وکلا میں میاں فضل حسین ، شادی لال ، شیخ عبدالقادر ، میاں شاہ دین ہمایوں ، میاں محمد شفیع ، پنڈت شو نرائن شمیم وغیرہ شامل تھے ۔ مرزا جلال الدین ، بیرسٹر ایٹ لا ، جو علامہ اقبال کے بے تکلف دوست اور ہم پیشہ تھے ، بار روم اور چیف کورٹ کی ''پرانی یادیں'' یوں تازہ کرتے ہیں :

''اس زمانے میں بار روم میں ایسے افراد بکثرت تھے جو بعد کو جلیل القدر عہدوں پر فائز ہوئے اور حکومت کی نظر میں رفیع المرتبت خطابات کے مستحق ٹھہرے ۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے جب لالہ شادی لال ، مولوی شاہ دین ، میاں محمد شفیع ، میاں فضل حسین ، لالہ لاجپت رائے ، پنڈت شو نرائن شمیم اور دیگر کئی نامور وکلا ابھی پریکٹس کے مدراج طے کر رہے تھے اور ان کی موجودگی نے بار روم کی رفعت ایسی بلند کر رکھی تھی کہ باید و شاید ۔ اقبال بھی اسی عہد میں بار روم میں داخل ہوئے ۔ وہ اپنے مقدمات کی تیاری میں خاص انہاک سے کام لیتے اور بڑی محنت سے ان کو تیار کرتے ۔ ڈاکٹر صاحب کی طبیعت میں ظرافت کو بہت دخل تھا ۔ وہ فارغ اوقات میں بار روم میں بیٹھ کر جب اپنی پرلطف باتوں اور ظریفانہ گفتگو کو شروع کرتے تو متعدد افراد ان کے گرد جمع ہو جاتے ۔ ہندوؤں میں پنڈت شو نرائن شمیم کو اقبال سے خاص اُنس تھا اور وہ ڈاکٹر صاحب کی باتوں میں خاص دلچسپی لیتے ۔ اس دوران میں میرے اور ڈاکٹر صاحب کے تعلقات بہت گہرے ہو چکے تھے ۔ ہمارا معمول یہ تھا کہ دس بجے کے قریب ہم چیف کورٹ میں پہنچتے ۔ مقدمات کے شروع ہونے تک ادھر اُدھر کی گپ چلتی اور جب کوئی مقدمہ ختم ہو جاتا تو

٦- مولانا عبدالمجید سالک ، ''ذکرِ اقبال'' ، ص ۲۳۰ ۔

دوسرے کے شروع ہونے تک پھر بار روم میں آ جاتے ۔ منشی طاہر الدین کی جیب میں قینچی کے سگرٹوں کی ڈبیا پڑی رہتی ۔ ڈاکٹر صاحب سگریٹ سلگا کر کرسی پر بیٹھ جاتے اور لطائف و پُرمذاق باتوں سے وقت کاٹتے ۔ بعد میں تو یہاں تک نوبت پہنچتی کہ اکثر عدالتِ عالیہ کے کام سے فارغ ہو کر وہ میرے ہمراہ میرے دفتر میں تشریف لے آتے اور رات دیر گئے تک میرے پاس ہی ٹھہرتے ۔ اُنھیں ایام میں اقبال کی ملاقات نواب سر ذوالفقار علی خاں مرحوم کے ساتھ بھی ہو گئی اور اسی طرح سر جوگندر سنگھ جوگی سے مراسم ہو گئے ۔ ذوالفقار مرحوم ، اقبال اور میں کبھی نواب صاحب کے دولت خانے پر اور کبھی میرے دفتر میں قریب قریب بلا ناغہ ملا کرتے ۔ ہمارے باہمی تعلقات ایسے گہرے تھے کہ سر میاں محمد شفیع مرحوم ، فضل حسین مرحوم ہمیں Trio 'اصحاب ثلاثہ' کے نام سے یاد کیا کرتے ۔ بعد میں 'تڑایو' میں شیخ اصغر علی صاحب (ریٹائرڈ فینانشل کمشنر پنجاب) کا بھی اضافہ ہو گیا مگر اُنھیں ملازمت کی متعدد مصروفیات کی وجہ سے ملنے کا زیادہ وقت نہ ملتا ۔ سر عبدالقادر بھی لائل پور جانے سے پہلے کبھی کبھی اس بزم کو رونق بخشا کرتے اور یوں یہ حلقۂ احباب پھیل گیا اور اس کی دلکشی میں ایک گونہ اضافہ ہو گیا ۔''[۷]

شیخ عبدالقادر علامہ اقبال کے ان دوستوں میں تھے جنھوں نے ''اقبال کا طلوع'' دیکھا تھا ۔ وہ انگلستان سے واپسی کے بعد دہلی میں مقیم ہوگئے ۔ ''مخزن'' بھی وہیں سے نکلنے لگا اور وہیں وکالت کرنے لگے ۔ لیکن اپریل ۱۹۰۹ میں آب و دانہ کی کشش انھیں لاہور کھینچ لائی اور انھوں نے بھی چیف کورٹ میں وکالت شروع کر دی ۔ عطیہ فیضی کو اس امر کی اطلاع دیتے ہوئے علامہ اقبال نے تحریر فرمایا : ''عبدالقادر چیف کورٹ میں پریکٹس کرنے کی غرض سے لاہور آ گئے ہیں ۔''[۸] اب ان کی صبحیں اور شامیں اکٹھی گزرنے لگیں ۔ بار روم میں تو ہر روز ملاقات ہوا کرتی ۔ عطیہ فیضی کو اس سلسلے میں لکھا :

۷۔ محمود نظامی ، مرتب ، کتاب مذکور ، صفحات ۹۷ - ۱۰۰ ۔
۸۔ عطیہ فیضی ، کتاب مذکور ، ص ۵۳ ۔

''عبدالقادر سے میری اکثر ملاقات ہوتی رہتی ہے تقریباً ہر روز چیف کورٹ کے بار روم (کمرۂ وکلاء میں) ، لیکن عرصۂ دراز سے ہم نے آپ کے متعلق کوئی بات چیت نہیں کی ۔ آج کل میں دوسروں سے زیادہ بات چیت نہیں کرتا'' ۔[9]

علامہ اقبال جس محنت ، تن دہی ، لگن اور انہاک سے مقدمات تیار کرتے اس کا اندازہ ان کی مجموعی آمدنی کی تفصیل سے بخوبی ہوتا ہے ، جو محکمۂ انکم ٹیکس میں محفوظ ہے ۔ ابتدائی سالوں کی تفصیل تو دستیاب نہیں ہو سکی ، ۱۹۲۱ سے ۱۹۳۰ تک کے اعداد و شمار سے پتا چلتا ہے کہ علامہ اقبال کی آمدنی کا خصوصی ذریعہ وکالت تھا ۔ یونیورسٹیوں اور کتابوں کی رائلٹی سے جو آمدنی ہوئی وہ بہت کم تھی :

وکالت سے آمدنی	یونیورسٹیوں سے آمدنی	مالی سال
۹۸۸۰	۱۳۸۹	۱۹۲۱ - ۲۲
۲۰۰۹	۶۰۶۸	۱۹۲۲ - ۲۳
۲۲۷۶	۷۲۶۰	۱۹۲۳ - ۲۴
۱۸۸۰	۷۷۹۳	۱۹۲۴ - ۲۵
۲۳۱۳	۴۰۱۶	۱۹۲۵ - ۲۶
۲۱۴۶	۳۳۷۷	۱۹۲۶ - ۲۷
۲۹۷۲	۲۲۸۶	۱۹۲۷ - ۲۸
۹۶۹	۱۱۶۵۱	۱۹۲۸ - ۲۹
۱۵۶۲	۸۰۶۲	۱۹۲۹ - ۳۰
۱۹۴۸	۴۹۲۵	۱۹۳۰ - ۳۱ [10]

جائز و ناجائز کے معاملے میں علامہ اقبال بے حد محتاط تھے ۔ وکلا کے پاس مؤکل عام طور پر تحفے تحائف لاتے ہیں اور یہ فیس کے علاوہ ہوتے ہیں ۔ علامہ اقبال کو ان تحفوں کے قبول میں بھی تامل تھا ۔ چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط لکھ کر دریافت فرمایا کہ :

۹۔ ایضاً ، ص ۷۵ ۔

۱۰۔ ''صحیفہ'' (اقبال نمبر ، حصہ اول) ، اکتوبر ۱۹۷۳ ، ص ۱۷ ۔

"دریافت طلب امر یہ ہے کہ مؤکلین وکلا کے پاس جب مقدمات کی پیشی کے لیے آتے ہیں تو ان میں سے بعض پھل پھول یا مٹھائی کی صورت میں ہدیہ لے آتے ہیں۔ یہ ہدایا فیس مقررہ کے علاوہ ہوتے ہیں اور وہ لوگ اپنی خوشی سے لاتے ہیں۔ کیا یہ مسلمان کے لیے حلال ہے؟"۱۱

۱۹۱۹ میں کسی نے یہ خبر اڑائی کہ علامہ اقبال نے وکالت چھوڑ دی ہے۔ خان نیاز الدین خان نے علامہ اقبال کی خدمت میں ایک خط لکھا جس میں وکالت چھوڑنے کی وجہ پوچھی۔ علامہ اقبال نے جواب میں لکھا:

"آپ نے سنا کہ اقبال نے وکالت چھوڑ دی۔ شاید یہ بھی کسی نے کہا ہو کہ کسی جنگل میں کٹیا بنا لی ہے اور ھاؤ ھو کے نعرے بلند کر رہا ہے۔ بہر حال روزی کے لیے سب ڈھنگ ہیں۔ بیرسٹری چھوڑے گا تو کوئی اور ڈھنگ اختیار کرنا ہوگا۔"۱۲

جائز و نا جائز اور تقویٰ کے بارے میں علامہ اقبال نے ایک واقعہ خود بیان فرمایا ہے۔ آپ نے حیدرآباد دکن کے درویش صفت وزیر اعظم مہاراجا کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں لکھا کہ "ایک دن ایک ایسے حضرت میرے پاس آئے جو شکل و صورت اور لباس وغیرہ میں شریعتِ اسلامیہ کی پیروی فرماتے تھے اور دورانِ گفتگو میں اس بات پر ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے رہے کہ آپ اسلام کے اس قدر والا و شیدا ہو کر داڑھی منڈاتے ہیں اور آپ کا رہن سہن مغرب زدہ لوگوں کا سا ہے۔ ان کی باتیں سن کر میں اپنے گنہگار ہونے کا اعتراف کرتا رہا لیکن جب ان صاحب نے اپنے تشریف لانے کی غرض بیان فرمائی تو میری شرمندگی حیرت میں بدل گئی۔ وہ صاحب اپنی خاندانی جائداد پر اس طرح تصرف حاصل کرنا چاہتے تھے کہ ان کی حقیقی بہن اپنے جائز حصے سے محروم ہو جائے اور یہ

۱۱- شیخ عطا اللہ، مرتب، کتاب مذکور، ۱/۱۱۰-
۱۲- "مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین"، ص ۱۵-

خواہش رکھتے تھے کہ اس معاملے میں میں ان کی قانونی امداد کروں ۔"
اس واقعے سے ظاہر ہے کہ اقبال نے یہ بات کسی صورت بھی گوارا نہ فرمائی کہ ایک نا جائز مقدمے میں بے انصافی پر تُلے ہوئے شخص کے وکیل بن جائیں اور وہ صاحب شریعت کی ظاہری حدود کی پوری طرح پابندی کرتے ہوئے بھی اس حقیقت سے نا آشنا رہے کہ انسانوں کے دلوں کے بھید جاننے والا خدا اپنے بندوں کے صرف اچھے کاموں سے خوش ہوتا ہے ، محض اچھی شکلوں سے نہیں ۔[۱۳]

مقدمات کے سلسلے میں علامہ اقبال کو لاہور سے باہر بھی جانا پڑتا اور بعض اوقات تو کئی کئی دن بلکہ مہینوں بھر گھر سے باہر رہنا پڑتا ۔ مہاراجا کشن پرشاد کے نام اپنے ایک خط محررہ یکم اکتوبر ۱۹۱۳ میں تحریر فرماتے ہیں :

"میں ستمبر کا قریباً کل مہینہ لاہور سے باہر رہا ۔ پہلے کانپور مسجد کے مقدمے کے لیے گیا ۔ وہاں سے دہلی آیا اور حاذق الملک صاحب کے ہاں بغرض ِ علاج مقیم رہا ۔ اللہ آباد بھی گیا ۔ وہاں دو روز مولانا اکبر کی خدمت میں رہا ۔ آپ کا ذکر آتا رہا ۔ لاہور آ کر ابھی دم ہی لیا تھا کہ ایک مقدمے کے لیے فیروز پور جانا پڑا" ۔[۱۴]

ایک دوسرے خط میں مہاراجا کشن پرشاد شاد کے نام لکھا :

"اگست شملہ میں کٹا ۔ وہاں والدۂ مکرمہ کی ناگہانی علالت کی خبر گئی تو واپس ہوا ۔ ۔ ۔ مگر اُن کو آرام ہوا تو بیویاں یکے بعد دیگرے بخار میں مبتلا ہوگئیں ۔ پرسوں سے ان کو بھی آرام ہوا ۔ اب مع الخیر سیالکوٹ سے لاہور آیا ہوں ۔ کل ایک مقدمے میں پٹیالہ جاتا ہوں ۔ وہاں سے حضرت امیر خسرو کے عرس پر دہلی بھی جاؤں گا اور وہاں سے چند دنوں کے لیے گوالیار جاؤں گا کیونکہ مہاراجہ بہادر اقبال کی قدردانی پر مائل ہیں" ۔[۱۵]

۱۳- "حمایت ِ اسلام" ۹ نومبر ۱۹۷۳ ، ص ۲۳ -
۱۴- "صحیفہ" (اقبال نمبر ، حصہ اوّل) اکتوبر ۱۹۷۳ ، ص ۱۰۱ -
۱۵- ایضاً ، ص ۱۲۸ -

اسی طرح ایک اور خط میں مہاراجا کشن پرشاد شاد کے نام ۱۱ اکتوبر ۱۹۳۱ کو لکھا :

''امسال اگست میں ایک مقدمے کے لیے کشمیر جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں سے اسی مرض[۱۶] میں مبتلا ہوکر واپس آیا۔ اب خدا کے فضل وکرم سے اچھا ہوں گو طبیعت میں وہ چستی و چالاکی باقی نہیں رہی جو پہلے تھی''۔[۱۷]

مرزا جلال الدین بیرسٹر فرماتے ہیں :

''اُس زمانے میں نوابانِ کرنال سجاد علی خاں ، لیاقت علی خاں اور عمر دراز علی خاں کی جائداد کے متعلق جھگڑا شروع ہو گیا تھا۔ جب کمشنر کو معلوم ہوا تو اس نے مقدمہ رکوا دیا اور تصفیے کے لیے نواب سر ذوالفقار علی خاں ، نواب محمد حیات خاں اور ایک ہندو ڈپٹی کمشنر کو ثالث مقرر کر دیا۔ فریقین نے اپنے وکیل بھی تجویز کر لیے۔ عمر دراز علی خاں کے وکیل اور قانونی مشیر علامہ اقبال تھے اور سجاد علی خاں کا وکیل میں تھا۔ نواب ذوالفقار علی خاں نے کہا : 'بھئی اکٹھے چلیں گے'۔ چنانچہ ہم سب مل کر گئے۔ وہاں ہم اکٹرلونی ہاؤس میں ٹھہرائے گئے۔

''ہم نے کہا 'ہم فیصلہ کر چکے ہیں کہ ہم سب سے پہلے سجاد علی خاں کے ہاں اور پھر عمر دراز علی خاں کے ہاں ٹھہریں گے'۔ چنانچہ یہی ہوا۔ پنچوں نے اپنے بستر الگ کمروں میں لگوائے۔ میں اور علامہ پاس پاس دو کمروں میں مقیم ہوئے۔ جب صبح کو ناشتے کے لیے کھانے کے کمرے میں جمع ہوئے تو علامہ نے کہا 'بھئی ! میز کی ترتیب دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی لیڈی کا ہاتھ ہے'۔ بعد میں معلوم ہوا کہ واقعی اس میز کو ایک لیڈی ہی نے آراستہ کیا تھا جس کو لیاقت علی خاں انگلستان سے ہاؤس کیپر بنا کر ساتھ لائے تھے۔
''ہم نے فریقوں کے کاغذات دیکھے اور بات چیت کے لیے تیار

۱۶- اس مرض سے ''نقرس'' مراد ہے۔
۱۷- ''صحیفہ'' (اقبال نمبر ، حصہ اوّل) اکتوبر ۱۹۷۳ ، ص ۱۸۱ ، ۱۸۲۔

ہوگئے - چھٹے ساتویں دن فریقین میں مصالحت ہوگئی ۔ علامہ اقبال کی روزانہ فیس دو سو روپے تھی اور میری ڈیڑھ سو روپے "۔۱۸

چیف کورٹ کے غیر موافق طریقِ کار کے باوجود علامہ اقبال ہندوستان بھر کے شہروں میں مقدمات کے سلسلے میں جاتے رہے ۔ مہاراجا انھیں حیدرآباد دکن آنے کی بار بار دعوت دیتے لیکن مصروفیت آڑے آتی ۔ ایک خط کے جواب میں مہاراجا کو تحریر کیا :

''چیف کورٹ کی عدالت میں یہ بڑی خرابی ہے کہ سارے ہفتے کی فہرست مجموعی طور پر پہلے شائع ہو جاتی ہے اور جب تک آخری فہرست شائع نہ ہو جائے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ کون سا مقدمہ کون سے دن ہوگا''۔۱۹

ایک دوسرے خط میں مہاراجا کشن پرشاد شاد کو لکھا :

''آپ سے ملنے کو دل بھی چاہتا ہے مگر کیا کروں ، پا بہ زنجیر ہوں ۔ چند روز کے لیے بھی لاہور چھوڑنا محال ہے ۔ کسی وقت اسی قسم کے موانع کی وجہ سے اتنا گھبراتا ہوں کہ بے اختیار موجودہ پیشے کی قیود کو توڑ تاڑ کر نکل جانا چاہتا ہوں ، مگر وہی مثل ہے :

چہ خورد بامدادِ فرزندم

مگر جس حال میں ہوں شکرگزار ہوں ۔ شکایت میرے مذہب میں کفر بلکہ شرک ہے ۔''۲۰

۱۹۲۰ میں سر اکبر حیدری نے علامہ اقبال کو حیدر آباد دکن کی عثمانیہ یونیورسٹی میں قانون کی پروفیسری کی پیش کش کی اور ساتھ ہی پریکٹس کرنے کی اجازت بھی دی ، لیکن علامہ اقبال نے اس پیش کش کو بھی ٹھکرا دیا ۔ اس ضمن میں لکھتے ہیں :

''حیدری صاحب نے گذشتہ سال مجھے حیدر آباد طلب کیا تھا ۔ لکھتے

۱۸- مولانا عبدالمجید سالک ، کتاب مذکور ، ص ۱۱۵ - ۱۱۶ -
۱۹- ''صحیفہ'' (اقبال نمبر ، حصہ اول) اکتوبر ۱۷۳ ، ص ۱۶۳ -
۲۰- ایضاً ، ص ۱۶۸ -

تھے کہ عثمانیہ یونیورسٹی میں قانون کے پروفیسر بن جاؤ اور پریکٹس کرنے کی اجازت بھی دیتے تھے ۔ مگر افسوس کہ حالات نے مجھے اُن کا آفر نامنظور کرنے پر مجبور کیا ۔''۲۱

علامہ اقبال نے اپنے زمانۂ وکالت میں نواب بہاولپور کی وکالت اس وقت فرمائی جب وہ ہر طرف سے مایوس ہو چکے تھے ۔ حکیم محمد یوسف حسن کا بیان ہے کہ :

''قیامِ پاکستان سے پہلے جب ہندوستان پر انگریز حکمران تھا تو اس کا قاعدہ یہ تھا کہ ریاستوں میں وزیراعظم خود نامزد کیا کرتا تھا ۔ نوابوں اور مہاراجوں کو اس امر کی اجازت نہ تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کسی کو وزیر اعظم بنا سکتے ۔ چنانچہ ریاست بہاولپور میں جسے وزیر اعظم بنا کر بھیجا گیا تھا ، وہ نواب صاحب کی منشا کے مطابق نہ تھا ۔ آپس میں نہ بنتی تھی ۔ ایک دوسرے کی ضد تھے ۔ پہلے تو خود نواب صاحب وائسرائے بہادر کو لکھتے رہے کہ موجودہ وزیر اعظم سے میری جان چھڑائی جائے ۔ مگر شنوائی نہ ہوئی ۔

''مجبور ہو کر نواب صاحب نے سوچا کہ میری اس مشکل کو اگر کوئی حل کرا سکتا ہے تو وہ صرف ڈاکٹر اقبال ہے ۔ چنانچہ نواب صاحب کا آدمی علامہ کے پاس پہنچا ۔ ڈاکٹر صاحب نے اس معاملے کو بہ حیثیت بیرسٹر جانچا ۔ حامی بھر لی ۔ چار ہزار روپیہ مقدمے کی فیس طے پائی ۔

''ڈاکٹر صاحب وائسرائے کے پاس پہنچے ۔ سیکرٹری کو اپنا کارڈ دیا ۔ سیکرٹری نے کہا ، قاعدہ یہ ہے کہ ہر ملاقاتی اپنا نام رجسٹر میں لکھتا ہے ۔ رجسٹر اندر جاتا ہے ، جسے بلانا مقصود ہوتا ہے اسے بلا لیا جاتا ہے ۔ لہٰذا آپ بھی کارڈ دینے کی بجائے رجسٹر میں اپنا نام لکھیں ۔

''اس پر اقبال نے کہا ، اگر وائسرائے میرے کارڈ پر مجھ سے نہ ملنا چاہیں گے تو میں واپس چلا جاؤں گا ۔ مگر عام لوگوں کی طرح رجسٹر میں نام نہ لکھوں گا ۔

''مجبوراً سیکرٹری کو کارڈ ہی لے کر اندر جانا پڑا ۔ وائسرائے نے کہا ، 'میں ان سے ملوں گا ۔ انھیں بٹھایا جائے '۔ تھوڑی دیر کے بعد وائسرائے ملاقاتیوں کے کمرے میں آئے ۔ پوچھا ، 'کیسے آئے ؟' آپ نے

۲۱- ایضاً ، ص ۱۸۳ ۔

کہا 'آپ نے ریاست بہاولپور میں جسے وزیر اعظم بنا کر بھیجا ہوا ہے اسے تبدیل کر دیں ، اس لیے کہ اس کا برتاؤ نواب سے اچھا نہیں' ۔

" 'ضابطے کے مطابق نواب صاحب کو اس وزیراعظم کو قبول کرنا چاہیے' ۔

" 'کیا سیاست اسی کا نام ہے کہ آپ ایک فرمانروا کے معمولی سے مطالبے کو بھی نہیں مان سکتے ؟ جبکہ نواب حکومتِ برطانیہ کا وفادار دوست ہے ، پھر مسلمانوں میں بھی اس کی بڑی اہمیت ہے ۔ اگر ایسی چھوٹی سی بات بھی نہ مانی گئی تو بڑا انتشار پھیلے گا ۔ آپ کا اس میں کچھ حرج نہیں کہ کوئی دوسرا وزیراعظم بنا دیں' ۔

"وائسرائے کو ایک تو علامہ اقبال کے مرتبے کا علم تھا ، دوسرے علامہ نے بات بھی کچھ اس ڈھب سے کی تھی کہ وائسرائے کو انکار کرتے نہ بنی ۔ کوئی صاحبِ ادراک ہو تو ایسا !

"جب یہ بات طے ہوگئی تو وائسرائے نے کہا 'آپ پرسوں میرے ساتھ کھانا کھائیں' ۔

" 'میں تو آج واپس جا رہا ہوں' ۔

" 'اچھا تو کل سہی' ۔

" 'میں تو آج ہی واپس جاؤں گا ، کل تک نہیں ٹھہر سکتا' ۔

" 'میری خواہش تھی کہ آپ کے ساتھ کھانا کھانے کی بھی خوشی حاصل کرتا' ۔

" 'اگر یہ خواہش ہے تو آج ہی کھانا کھلا دیجیے' ۔"[۲۲]

حکیم صاحب کا کہنا ہے کہ :

"میں ایک دن ڈاکٹر صاحب کے ہاں بیٹھا ہوا تھا ۔ چودھری محمد حسین بھی موجود تھے ۔ ایک تار چودھری صاحب نے وصول کیا ۔ ڈاکٹر صاحب نے کہا 'پڑھ کر سنا دیجیے' ۔

"چودھری صاحب نے بتایا 'تار نواب صاحب بہاولپور کی طرف سے آیا ہے ۔ انھوں نے آپ کا شکریہ ادا کیا ہے ۔ یہ بھی لکھا ہے کہ ملاقات کے لیے بہاولپور آئیے' ۔

۲۲- "نقوش" (افسانہ نمبر) ، نومبر ۱۹۶۸ (شمارہ نمبر ۱۱) ، ص ۱۹۰ ، ۱۹۱ ۔

''ڈاکٹر صاحب ایک آدھ منٹ خاموش رہے ۔ اس کے بعد فرمایا 'نواب صاحب نے مجھے اپنا ملازم سمجھ لیا ہے ۔ لکھ دیجیے کہ مجھے فرصت نہیں ۔' ''۲۳

علامہ اقبال قلندر تھے ، دل کے غنی تھے ، ہوسِ زر ان سے کوسوں دور بھاگتی تھی ۔ انھوں نے روپیہ کمانے اور جمع کرنے کی خاطر وکالت نہ کی بلکہ اتنے مقدمات لیتے جن کی آمدنی سے گزر بسر بخوبی ہو جاتی ۔ شیخ عبدالشکور جنھیں علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف حاصل ہے ، بیان کرتے ہیں کہ :

''مجھے جناب علامہ اقبال کا خیال آیا اور میں نے شیخ صاحب سے دریافت کیا 'کہیے جناب ! ڈاکٹر صاحب کا کیا حال ہے اور پریکٹس کیسے چل رہی ہے ؟' (اس زمانے میں لوگ انھیں ڈاکٹر اقبال ہی کہا کرتے تھے) شیخ طاہر دین نے جواب دیا کہ ڈاکٹر صاحب بالکل بخیریت ہیں ، البتہ پریکٹس کے متعلق کوئی جواب نہ دیا بلکہ مجھے دوکان سے باہر آنے کو کہا ۔ ان کے ارشاد کے مطابق میں دوکان سے باہر نکل کر بازار میں کھڑا ہو گیا ۔ اب شیخ صاحب نے مجھے علامہ کے کٹہرے کی طرف دیکھنے کو کہا ۔ چنانچہ میں نے دیکھا ، دو شخص کمبل اوڑھے آمنے سامنے بیٹھے ہیں ۔ پھر شیخ طاہر دین فرمانے لگے ، 'شکور صاحب ! وہ ایک تو آپ کے ڈاکٹر اقبال ہیں اور دوسرے گرامی صاحب ہیں ۔ یہ دونوں حضرات تین دن سے یہاں براجمان ہیں ۔ یہیں کھانا کھاتے ہیں اور نیند آنے پر یہیں لیٹ بھی رہتے ہیں ۔ اگر ڈاکٹر صاحب کوئی شعر پڑھتے ہیں تو گرامی صاحب سر ہلانے لگتے ہیں ۔ اور اگر گرامی صاحب کوئی شعر پڑھتے ہیں تو ڈاکٹر صاحب سر ہلانے لگ جاتے ہیں ۔ ایسے میں بھلا خاک پریکٹس ہوگی ۔'۲۴

کیپٹن ممتاز ملک کی زبانی ایک اور واقعہ ملاحظہ فرمائیے جو علامہ اقبال کی قناعت ، بے نیازی اور استغنا پر دلالت کرتا ہے ۔ ان کا بیان ہے کہ :

۲۳۔ ایضاً ، ص ۱۹۲ ۔
۲۴۔ ''راوی'' (اقبال نمبر) اپریل ۱۹۷۴ ، ص ۶۶ ۔

''علامہ اقبال بیرسٹر تھے ۔ پنجاب کونسل کے سالہا سال رکن بھی رہے اور لا کالج لاہور میں جز وقتی پروفیسر بھی رہے لیکن اپنی زندگی کی آخری دو قرنوں میں علامہ مرحوم حد درجہ گوشہ نشین بن گئے تھے ۔۔۔۔ کبھی کبھی ہائی کورٹ کا کوئی کیس ضرور لے لیتے تھے لیکن انھیں اپنے پیشہ' وکالت سے بھی دلچسپی کم ہو گئی تھی اور اس قدر شان استغنا آ گئی تھی کہ ایک دن میں اپنے ایک بزرگ رشتہ دار کو مرحوم کی اقامت گاہ میکلوڈ روڈ لاہور پر لے گیا جو رتن سینما سے مشرق کی جانب ایک چھوٹے سے قبرستان کے نزدیک تھی ۔ سردی کا موسم تھا ۔ صبح کا وقت تھا اور علامہ مرحوم اپنی کوٹھی کے برآمدے میں دھوپ میں آرام کرسی پر تشریف فرما تھے اور حقہ پی رہے تھے ۔ ہم سلام کر کے بیٹھ گئے ۔ علامہ مرحوم نے رسماً میرے بزرگ رشتہ دار سے پوچھا کہ وہ کہاں سے آئے ہیں اور جب انھوں نے کہا کہ ان کا دل زیارت کے لیے تڑپتا تھا تو مسکرا کر چپ ہو گئے ۔ اتنے میں حافظ آباد تحصیل گوجرانوالہ کا ایک زمیندار تانگے سے اترا ۔ اس کا نوکر بھی اس کے ہمراہ تھا جس نے حقہ اٹھا رکھا تھا ۔ اس نے علامہ صاحب کے پاس پہنچ کر جھک کر ادب سے سلام کیا اور علامہ مرحوم کے ہاتھ کو بوسہ دیا ۔ کچھ لمحے ادھر اُدھر کی باتیں کرنے کے بعد کہنے لگا : 'ایک درخواست لے کر حاضر ہوا ہوں ۔ ہائی کورٹ میں میرا ایک مقدمہ زیر سماعت ہے ۔ میری دلی تمنا ہے کہ میرے مقدمے کی پیروی آپ فرمائیں ، خواہ میں جیتوں یا مقدمہ ہار جاؤں ۔ یہ سعادت حاصل کرنا چاہتا ہوں کہ علامہ اقبال نے میری وکالت فرمائی ۔'

''مستغنی اور فقیر منش اقبال مسکرا دیے ۔ مجھے کہا علی بخش کو بلاؤ ۔ جب علی بخش حاضر ہوا تو اس سے پوچھا : 'کیا مہینے بھر کے لیے گھر میں آٹا ، دوسری اشیا اور روزمرہ کی ضروریات کے لیے پیسے موجود ہیں ؟'

''علی بخش نے جواب دیا کہ 'اللہ کے فضل و کرم سے سب کچھ موجود ہے ۔' حافظ آباد کے زمیندار کی طرف مسکرا کر دیکھا اور ارشاد فرمایا :

'' 'مجھے بہت افسوس ہے کہ میں آپ کا کیس نہیں لے سکتا کیونکہ مجھے اب مہینے بھر کے لیے کوئی پریکٹس نہیں چاہیے ۔ البتہ میں آپ کو میاں عبدالعزیز مال واڈہ [مرحوم] بار ایٹ لا کے نام خط دے دیتا ہوں ، وہ

آپ کا مقدمہ مجھ سے بھی اچھا لڑ سکیں گے' ۔''۲۵

اسی سلسلے میں خالد نذیر صوفی لکھتے ہیں :

''آپ بہت قناعت پسند تھے ۔ جب وکالت کرتے تھے تو صرف اتنی مالیت کا کام لیتے جس سے ضروریاتِ زندگی پوری ہو جائیں ۔ اگر کوئی مقدمہ جھوٹا یا کمزور نظر آتا تو اُسے ہاتھ میں لینے سے انکار کر دیتے اور سائل کو سمجھاتے کہ تمھارے 'کیس' میں جان نہیں ہے ، خواہ مخواہ روپیہ ضائع نہ کرو ۔ ایک دفعہ ایک شخص اپنے مقدمے کی پیروی کرانے کے لیے آیا لیکن انھوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ مقدمہ بالکل بے جان ہے ۔ وہ آدمی بضد تھا کہ آپ اپنی منہ مانگی فیس لیں اور پیروی کریں اگر فیصلہ میرے خلاف بھی ہوگیا تو مجھے افسوس نہ ہوگا ۔ مگر انھوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ میں حرام کمائی کا قائل نہیں ۔ آخر بڑی رد و کد کے بعد وہ شخص ناراض ہو کر چلا گیا ۔

''آخر عمر میں طویل علالت کی وجہ سے انھیں وکالت چھوڑنا پڑی ۔ تین چار سال بڑی پریشانی کے عالم میں گزرے کیونکہ معقول آمدنی کا کوئی ذریعہ نہ تھا ۔ جب یہ خبر نواب آف بھوپال کو پہنچی تو انھوں نے محض اپنے تعلقِ خاطر کی بنا پر اپنی جیبِ خاص سے پانچ سو روپیہ ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا ۔ علامہ مرحوم پہلے اس کے لیے رضامند نہ تھے مگر ان کے عزیز دوست سر راس مسعود اور خود نواب صاحب کے یقین دلانے پر کہ یہ ریاست کی طرف سے نہیں بلکہ ایک مخلص دوست کا اظہارِ عقیدت ہے تو انھوں نے اسے قبول کر لیا ۔ اس کے بعد متعدد عقیدت مندوں نے اپنی طرف سے مزید وظائف پیش کرنا چاہے لیکن آپ نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ 'میری ضروریات کے مطابق خداوند کریم نے بڑا اچھا انتظام کر دیا ہے ۔' ''۲۶

علامہ اقبال وکالت کو دوکان داری نہ سمجھتے تھے ۔ وہ وکالت سے خلوص اور خدمت مراد لیتے تھے ۔ دوستوں کی خاطر وہ فیس تک قربان کر دیتے ۔ خان نیاز الدین سے آپ کے دوستانہ مراسم تھے ۔ انھوں نے

۲۵- ''اقراء'' (جلد نمبر ۱) جولائی ۱۹۷۵ ، ص ۷۴ - ۷۵ -
۲۶- خالد نذیر صوفی ، ''اقبال درونِ خانہ'' ، ص ۴۶ -

کسی مقدمے کی پیروی کے لیے شرائط پوچھیں تو لکھا :

"میں ہر طرح سے حاضر ہوں - باقی رہا فیس کا معاملہ ، اس کے متعلق فکر کرنے کی ایسی ضرورت نہیں - اول تو مجھے اس وقت معلوم نہیں کہ کام کی نوعیت اور مقدار کیا ہے - دوئم اگر یہ امور معلوم بھی ہوں تو خدا نخواستہ یہاں دوکان داری نہیں ، خلوص اور خدمت ہے - آپ کے خیال میں جو کچھ فیس اس خدمت کے لیے ماڈریٹ ہوگی ، وہی میرے خیال میں بھی ماڈریٹ ہوگی -"[۲۷]

۱۹۳۰ کے بعد علامہ اقبال زیادہ تر بیرونی ممالک میں سفر میں رہے - الہ آباد میں مسلم لیگ کے جلسے کی صدارت ، خطباتِ مدراس ، گول میز کانفرنسیں اسی زمانے میں منعقد ہوئیں ، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وکالت متاثر ہوئی اور آمدنی بہت گھٹ گئی - چنانچہ ۳۲ - ۱۹۳۱ سے لے کر ۳۵ - ۱۹۳۴ کے جو اعداد و شمار دستیاب ہوئے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ وکالت سے آمدنی برائے نام تھی :

امتحانات سے آمدنی	کتابوں کی رائلٹی	وکالت سے آمدنی	مالی سال
۱۴۵۲	۱۲۵۲	۱۶۰۰	۳۲ - ۱۹۳۱
۲۲۳۰	۱۱۳۲	۳۸۰	۳۳ - ۱۹۳۲
۱۸۰۰	۱۳۴۱	۴۱۵	۳۴ - ۱۹۳۳
۱۸۳۴	۹۱۲	۶۰۰	۳۵ - ۱۹۳۴ [۲۸]

مالی سال ۳۶ - ۱۹۳۵ سے لے کر وفات تک علامہ اقبال زیادہ تر صاحب فراش رہے جس کے باعث وکالت کو خیر باد کہنا پڑا - لہٰذا ان سالوں میں وکالت سے کوئی آمدنی نہ ہوئی -[۲۹]

انکم ٹیکس فائل کی روشنی میں علامہ اقبال کی آمدنی پر نگاہ ڈالیں تو معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ۱۷ - ۱۹۱۶ سے لے کر وفات تک کل ۱,۹۸,۸۴۶ روپے کمائے اور وکالت سے سب سے زیادہ آمدنی ہوئی -

---

۲۷- "مکاتیبِ اقبال بنام نیاز الدین" ، ص ۵۱ -
۲۸- "صحیفہ" (اقبال نمبر ، حصہ اول) ، ص ۲۱ -
۲۹- ایضاً ، ص ۱۱ -

اس آمدنی کا تجزیہ ملاحظہ ہو :

وکالت سے آمدنی	کتابوں سے آمدنی	یونیورسٹیوں سے آمدنی
۱,۰۰,۲۷۳	۶۲,۹۶۷	۳۴,۷۳۱

اس فائل میں صرف بائیس سال کا حساب درج ہے جن میں آپ نے صرف انیس سال وکالت کی اور اس سے قریباً ایک لاکھ روپے کمائے ۔ اگر ہم کتابوں اور یونیورسٹیوں کی آمدنی کو سامنے رکھیں تو ہم پر یہ بات عیاں ہو جائے گی کہ علامہ اقبال کی یہ آمدنی کتابوں اور یونیورسٹیوں کی مجموعی آمدنی سے بھی زیادہ تھی ۔ اس لحاظ سے یہ کہنا کہ علامہ اقبال ایک اچھے وکیل نہ تھے کسی صورت میں بھی صحیح نہیں ۔[30]

۳۰۔ ماخوذ از ایضاً ، ص ۲۲ ۔

علامہ اقبالؒ

ایک معنی خیز لطیفہ*

''ہمارے سیالکوٹ کے قریب تحصیل فیروز آباد میں ایک بزرگ کبیر شاہ نام کے رہتے تھے۔ رندانہ طریق کے ایک صاحب کرامت و درویش تھے۔۔۔۔ قرب و جوار کے تمام معززین ہندو اور مسلمان ان کے حلقۂ مریدین میں شامل تھے۔ ایک روز۔۔۔۔ ایک دیوان صاحب، جو ان کے معتقد تھے اپنے اکلوتے بیٹے کی شادی سے فارغ ہو کر۔۔۔ زیارت کو آتے ہی اپنے نام و نمود کا نقشہ اتارنا شروع کیا۔ وہ بزرگ ان کے اخراجات کی طویل فہرست خاموشی سے سن رہے تھے کہ ایک درویش نے سائیں صاحب کی خدمت میں آ کر عرض کیا کہ حضرت کھانا تیار ہے۔ سائیں صاحب نے پوچھا بھائی نری خشک روٹی ہے کہ ساتھ کوئی سالن بھی ہے؟ درویش نے عرض کیا کہ حضرت! اس وقت سالن موجود نہیں۔ حضرت نے دیوان صاحب سے فرمایا کہ ذرا بازار سے جا کر ایک مولی تو لے آؤ۔ ہمیں یہی سالن کا کام دے دی گی۔ اتفاقاً دیوان صاحب کی جیب میں اس وقت کوئی پیسہ موجود نہ تھا۔ ذرا کھسیانے ہوئے اور سائیں صاحب کے سامنے جو چند کوڑیاں رکھی تھیں انہیں دیکھ کر بولے، حضرت یہ کوڑیاں دلائیے، میرے پاس اس وقت کچھ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بیٹے کی شادی پر تم نے جو نام و نمود حاصل کیا ہے وہ دے کے ایک مولی لے آؤ۔ دیوان صاحب مسکرائے اور کہنے لگے، حضرت بھلا نام و نمود کے عوض میں بھی کوئی کھانے پینے کی چیز ہاتھ آ سکتی ہے؟ سائیں صاحب نے اپنے معمولی ظریفانہ طریق میں فرمایا کہ بھائی جس نام و نمود کی قیمت ایک مولی بھی نہیں پڑتی اس کے حصول سے فائدہ ہی کیا؟''

---

*از ''قومی زندگی'' مطبوعہ ''مخزن''، اکتوبر ۱۹۰۴ء۔

رحیم بخش شاہین

علامہ اقبال اور اکبر الہ آبادی

علامہ اقبال اور اکبر الہ آبادی برِصغیر ہند و پاک کی ان عظیم شخصیتوں میں سے تھے جنھوں نے مسلمانانِ برِصغیر کی رہنمائی کا مقدس فریضہ سرانجام دیا ۔ ان کا زمانہ بھی تقریباً ایک تھا اور ان کا مسلک بھی بڑی حد تک ایک تھا ۔ جس دور میں اقبال کی قومی و ملی شاعری کا شہرہ ہونے لگا اسی دور میں اکبر اپنی زندگی کی آخری منزلیں طے کر رہے تھے ۔ دونوں عظیم شخصیتوں کی ذہنی یگانگت اور قلبی ہم آہنگی کی بنیاد سر سید تحریک کی خامیوں کی اصلاح تھی ۔

سر سید تحریک کے نتیجے میں جس تعلیمی ادارے (محمڈن اینگلواوریئنٹل کالج اور بعد میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کا قیام عمل میں آیا اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان نوجوان مغربی تعلیم کے حصول کے ساتھ ساتھ دینی تربیت سے بھی بہرہ ور ہو سکیں ، لیکن متعدد وجوہ کی بنا پر اس تعلیمی ادارے کی فضا میں مطلوبہ مذہبی رنگ غالب نہ رہ سکا ۔ آہستہ آہستہ کالج اور مشرقیت ، مغربی تعلیم اور مذہب دوستی متغائر و متضاد عناصر سمجھے جانے لگے ۔ ملت کے بہی خواہوں میں اس صورت حال کا شدید ردِعمل ہوا ۔ شاعروں ، ادیبوں ، مذہبی رہنماؤں اور سیاسی رہبروں کا ایک مضبوط اور موثر گروہ اس ناپسندیدہ حالت کی اصلاح پر کمربستہ ہو گیا ۔ مولانا شبلی نے اسلامی تاریخ اور مسلم اکابر کی سوانح عمریوں کے ذریعے مسلمانوں کو مغربی طرزِ تمدن اور طریقِ فکر کی مرعوبیت سے نجات دلائی ۔ محمد علی جوہر اور ابوالکلام آزاد نے انگریزی استعمار کی غلامی کے بندھنوں سے آزادی و رستگاری کی جوت دلوں میں جگائی ۔ اکبر الہ آبادی نے طنز و ظرافت کے

ذریعے مسلمانانِ برصغیر کو مغرب کی اندھی تقلید سے بچانے کی کوشش کی اور پھر اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی تشریح و توضیح کے ذریعے اُمتِ مسلمہ کی اجتماعی خودی ، امتیازی خصوصیت اور جداگانہ وجود کے تصوّر کو راسخ کیا ۔

اس میں شک نہیں کہ بعض امور ایسے ہیں جن میں دونوں بزرگوں میں قدرے اختلاف نظر آتا ہے ۔ اقبال کی نظر مشرق و مغربی علوم پر بہت گہری تھی اور اُنھوں نے یورپی معاشرے کو بہت قریب سے دیکھا ، جانچا اور پرکھا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا سماجی شعور عمیق ، مقصد واضح ، نقطۂ نظر مرتب اور منظم صورت میں سامنے آتا ہے ۔ اس کے خلاف اکبر کا مطالعہ و مشاہدۂ تہذیبِ مغرب نسبتاً سرسری اور سطحی تھا ۔ اسی بنا پر ان کی اصلاحی سرگرمیوں کا واحد مقصد اکثر و بیشتر مغربی تقلید کی خامیوں پر ظریفانہ تنقید تھا ۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اقبال کا کام زیادہ مثبت اور مستقل نوعیت کا تھا ، جب کہ اکبر نے ہنگامی حالات سے ابھرنے کی کوشش نہیں کی اور ان کے کام کی نوعیت بھی تقریباً منفی ہے ۔ علاوہ ازیں اکبر کی تنقید زیادہ تر قدیم رسم و رواج اور روایات کی روشنی میں ہوتی تھی ، جب کہ اقبال تجدیدِ دین و مذہب اور احیائے ملتِ اسلامیہ کے علم بردار تھے ۔ اکبر تمدن و معاشرت میں مشرق وضع قطع برقرار رکھنے کے حامی تھے اور اقبال اس سے آگے بڑھ کر اس معاشرے کو اسلامی یا حجازی رنگ میں رنگنا چاہتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے کلام اور فکر کو اکبر کے کلام اور فکر کی نسبت زیادہ پائداری حاصل ہوئی ۔ شیخ محمد اکرام مرحوم نے دونوں ہستیوں کے بعض بنیادی اختلافی پہلوؤں کو اس طرح پیش کیا ہے :

''طنزیہ اور ظریفانہ شاعری میں اکبر بے بدل تھے ، لیکن بطور ایک تعمیری مفکر کے ان کا پایہ حالی یا اقبال سے بہت پست ہے ۔ اکبر جزئیات اور وقتی مسائل کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے دیکھ لیتے تھے اور ان کے متعلق اُنھیں ایسی باتیں سوجھتیں جن کا خیال اقبال یا حالی کو نہ ہوتا ، لیکن اصولی باتوں اور انسانی زندگی یا قومی ضروریات کے اہم

بنیادی مسائل پر ان کی نظر اتنی گہری نہ تھی جتنی حالی یا اقبال کی۔''[1]

پروفیسر آل احمد سرور ''اکبر اور سرسید'' کے زیر عنوان ایک مضمون میں لکھتے ہیں :

''دراصل وہ [اکبر] مصوّر تھے مفکر نہ تھے۔ اپنے زمانے کی تصویر کھینچ لیتے تھے۔ اپنے زمانے سے آگے اُنھیں دیکھنا نہ آتا تھا۔ احساس کی دولت سے مالا مال تھے۔ فکر کی روشنی کم تھی۔ حال کو ماضی کے معیار پر پرکھتے تھے اور مستقبل کے خیالات سے ڈرتے تھے۔ خلوص تھا، نظر نہ تھی۔ جذبہ تھا، ذہن نہ تھا۔''[2]

گویا اکبر کا کام ماضی کی روشنی میں حال کی تنقید تھا جب کہ اقبال کا کام حال کی تنقید کے ساتھ ساتھ مستقبل کی نقشہ کشی اور تعمیر بھی تھا۔ پھر یہ کہ اکبر مروجہ طریقِ تصوّف کے معترف تھے۔ اس کے برعکس اقبال اس پر تنقیدی نظر ڈال کر اس کے خلافِ شریعت امور کی اصلاح کے خواہش مند تھے۔

ان اختلافات کے باوجود متعدد پہلوؤں میں اقبال اور اکبر میں مشابہت اور مشارکت پائی جاتی ہے۔ دونوں مذہبی گھرانوں کے چشم و چراغ تھے، دونوں نے مکتبی تعلیم پائی، دونوں مشرق و مغربی علوم سے واقف تھے، دونوں نے ایک عرصہ تک وکالت کا پیشہ اختیار کیا، دونوں مغربی اقدار پر مشرقی اقدار کو ترجیح دیتے تھے، لیکن مغرب کی علمی اور سائنسی فتوحات سے استفادے کے قائل تھے۔ دونوں نے اصلاحِ قوم کے لیے شعر و شاعری کو ذریعۂ اظہار بنایا اور دونوں اخلاق و مذہبی اصلاح کو ترقی کا سبب قرار دیتے تھے۔ دونوں مسلمانوں کے الگ قومی تشخص کے قائل اور انگریزوں اور ہندوؤں کے سیاسی و معاشی غلبے کے خلاف تھے۔ دونوں ایک ہی منزل کے راہی تھے۔ جو باتیں اکبر نے ظرافت کے پردے میں غیر منظم انداز میں کہیں، انھی باتوں کو اقبال نے اپنے مشہور فلسفۂ

۱۔ شیخ محمد اکرام، ''موجِ کوثر''، (لاہور، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۷۵)، ص ۲۱۸۔

۲۔ آل احمد سرور، ''نئے اور پرانے چراغ''، ص ۲۴۲۔

خودی کی روشنی میں سنجیدگی سے بیان کیا ۔ یہ ایک الگ بات ہے کہ تاریخی لحاظ سے تنقیدِ مغرب میں اکبر کو اولیت حاصل تھی لیکن مثبت اور تعمیری رویے کے اعتبار سے اقبال بہرحال اکبر پر فوقیت رکھتے تھے ۔[۳]

اقبال کی اکبر سے عقیدت

اشتراکِ مقصد کی وجہ سے اقبال اپنے اس پیشرو سے محبت بھی کرتے تھے اور ان کے دل میں اکبر کے لیے ادب و احترام کے جذبات بھی تھے ۔ ۱۹۱۰ میں علامہ اقبال نے علی گڑھ یونیورسٹی میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا جو بعد میں "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے نام سے مشہور ہوا۔ اس میں مسلمانوں کی قومی ہستی کی بقا کے لیے مخصوص اسلوبِ سیرت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے اکبر الہ آبادی کا ذکر ان شان دار الفاظ میں کرتے ہیں :

"۔ ۔ ۔ اس اسلوبِ سیرت کی ضرورت کا اعلان ایک شاعر کی زبردست تخیل نے بلند آہنگی کے ساتھ کیا ہے ۔ جناب مولانائے اکبر الہ آبادی جنھیں موزوں طور پر لسان العصر کا خطاب دیا گیا ہے اپنے بذلہ سنجانہ پیرائے میں ان قوتوں کی ماہیت کے احساس کو چھپائے ہوئے ہیں جو آج کل مسلمانوں پر اپنا عمل کر رہی ہیں ۔ ان کے کلام کے ظریفانہ لب و لہجے پر نہ جائیے ، ان کے شباب آور قہقہے ان کے آنسوؤں کے پردہ دار ہیں ۔ وہ اپنے نہاں خانۂ صنعت میں اس وقت تک آپ کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے جب تک کہ آپ ان کا مال خریدنے کے لیے ذوقِ سلیم کے دام اپنی جیب میں ڈال کر نہ آئیں ۔"[۴]

اقبال نے اپنے خطوط میں بھی اپنی عقیدت و ارادت کو بار بار ظاہر کیا ہے ۔ ٦ اکتوبر ۱۹۱۱ کے خط میں اقبال لکھتے ہیں :

۳۔ اکبر اور اقبال میں موازنے کے سلسلے میں ملاحظہ ہو مولانا جعفر شاہ پھلواروی کا مقالہ "اقبال اور اکبر" مندرجہ "مقالاتِ یوم اقبال" (۱۹٦۔) ، مرتبہ یعقوب توفیق (اقبال کونسل ، کراچی ، اپریل ۱۹٦۸) ، ص ۹۲ - ۱۰۱ ۔

۴۔ "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" (آئینۂ ادب ، لاہور) ، ص ۸۵ ۔

''میں آپ کو اسی نگاہ سے دیکھتا ہوں جس نگاہ سے کوئی مرید اپنے پیر کو دیکھے اور وہی محبت و عقیدت اپنے دل میں رکھتا ہوں ۔ خدا کرے وہ وقت جلد آئے کہ مجھے آپ سے شرفِ نیاز حاصل ہو اور اپنا دل چیر کر آپ کے سامنے رکھ دوں ۔ لاہور ایک بڑا شہر ہے لیکن میں اس ہجوم میں تنہا ہوں ۔ ایک مردِ واحد بھی ایسا نہیں جس سے دل کھول کر اپنے جذبات کا اظہار کیا جا سکے ۔

"طعنہ زن ہے ضبط اور لذت بڑی افشا میں ہے
ہے کوئی مشکل سی مشکل رازداں کے واسطے''۵

۹ نومبر ۱۹۱۱ کے خط میں اکبر سے ملاقات کی شدید خواہش کا اظہار کیا ہے :

''ترکوں کی فتح کا مژدۂ جانفزا پہنچا ۔ مسرت ہوئی ۔ مگر اس کا کیا علاج کہ دل کو پھر بھی اطمینان نہیں ہوتا ۔ معلوم نہیں روح کیا چاہتی ہے اور آنکھوں کو کسی نظارے کی ہوس ہے ۔ ۔ ۔ ۔ آپ کی ملاقات کے لیے دل تڑپ رہا ہے ۔ خدا جلد کوئی صورت پیدا کرے ۔ ۔ ۔ ۔
''زمیندار میں یہ پڑھ کر نہایت افسوس ہوا کہ 'اُردو شاہنامہ' تلف ہو گیا ۔ جو شعر اس میں سے شائع ہوئے ہیں وہ بڑے زور کے ہیں ع
رگِ موج سے خون جاری کریں ۔ اس مصرع پر تو فردوسی اور نظامی بھی رشک کرتے ہیں ۔''٦

اعترافِ عظمت

باوجودیکہ اس زمانے میں اہلِ زبان اور غیر اہلِ زبان کا جھگڑا چل رہا تھا ، اکبر پنجاب کے اس ابھرتے ہوئے قومی شاعر کے بلند مقام کے

۵- شیخ عطاء اللہ ، مرتّب ، ''اقبال نامہ'' (مکاتیبِ اقبال) ، ۲/۳۴ - ۳۵ -
٦- ایضاً ، ۲/۳۷ - ۳۸ -
غالباً اکبر مرحوم فردوسی کی طرز پر اُردو شاہنامہ لکھنے کے خواہش مند تھے ۔ اس بارے میں ضروری معلومات حاصل نہیں ہو سکیں ۔ ۱۹۱۱ کے روز نامہ ''زمیندار'' لاہور کے فائل سے اس پہلو پر شاید کچھ روشنی پڑ سکے ۔

معترف تھے ۔ ۳ مارچ ۱۹۱۲ کے خط میں اُنھوں نے اقبال کو اپنا معنوی جانشین قرار دیا ہے :

"میں نہ کمیٹی کا مشتاق ہوں نہ بڑے لوگوں کا ۔ اب شکستہ حالی کیا ، ہمیشہ دل کے لیے شکستہ حالی اچھی رہتی ہے ۔ آبِ رواں ، املی کا درخت ، قمری کی آواز ، جنگل کا سماں ، مسجد کا صحن بہت زیادہ دلکش ہے نصیب نہیں ہوتا ۔ ہاں آپ سے ملنے کا بہت آرزو مند ہوں :

امانت عشق کی بعد اپنے کیا جانیں ملے کس کو
نہیں معلوم جائے کس کے سر یہ دردِ سر اپنا

مدت کا پرانا شعر ہے ۔ دیکھا کہ وہ بارِ غم جو میرے دل پر مستولی تھا آپ نے اُٹھا لیا ۔ وہی سمجھ اور بصیرت تھی جس نے آپ کے قلم سے قوم فروشی کی طعن ترشوا دی ۔ یوں تو ہر شخص کے خیالات علیحدہ ہوتے ہیں اور آپ ماشاء اللہ ابھی کم عمر ہیں ، آپ کو ابھی بہت کچھ کرنا ہے ۔ سوسائٹی اچھی ہو یا بُری خواہ مخواہ اس کا ممبر ہو کر حتی الوسع زندگی کو شیریں کرنا ہے ۔ میں سیر ہو چکا ہوں ۔ صورت و معنی میں ہر طرف تبدیلی پا رہا ہوں ۔ کہیں صورت باقی ہے تو معنی ندارد ، کہیں کچھ لااصاف معنی ہیں تو صورت مکروہ ۔ نہایت کم ہے کہ صورت و معنی کا وہی نبوی سانچہ ہو ۔ یقیناً زمانہ بدلتا رہتا ہے ۔ با زمانہ بساز صحیح ہے ، لیکن بے ضرورت با زمانہ بساز کیوں ؟ کم از کم یہ کہ مجھ میں یہ قابلیت نہ رہی کہ سوسائٹی میں خوش رہ سکوں ۔ میرے اشارات بڑی تفصیل چاہتے ہیں ۔ آپ کبھی ملیں تو یقیناً بڑی روحانی مسرت ہوگی لیکن آپ کو بہت سی باتوں پر توجہ ہو جائے گی ـ ـ ـ ـ ۔ خیر جو کچھ ہو ، اب آپ کے سپرد چارج ہے ۔ ہم تو آپ کی ملاقات کی مسرت مول لینے پر مستعد ہیں ۔ آپ کا مصرعہ

در گرہ ہنگامہ داری چوں سپند

ہم کو ہمیشہ یاد رہتا ہے ۔"[۷]

اکبری اقبال

علامہ اقبال کی شاعری بلحاظِ فکر و فن بہت بلند ہے ، مگر یہ واقعہ ہے کہ اکبر کی شاعری نے اقبال کو بھی کسی حد تک متاثر کیا ہے ۔

۷- محمد عبداللہ قریشی ، "معاصر شعراء اقبال کی نظر میں" مطبوعہ ماہنامہ "ادبی دنیا" ، لاہور ، اکتوبر ۱۹۶۷ ۔

۱۹۱۴ میں اقبال نے انجمن حمایتِ اسلام کے انیسویں سالانہ اجلاس میں اکبر الہ آبادی کے انداز میں چند ظریفانہ قطعات پڑھے جو بعد میں "اکبری اقبال" کے نام سے خواجہ حسن نظامی کے پیش لفظ کے ساتھ شائع ہوئے۔ ان میں سے چند "بانگِ درا" کے آخر میں شامل ہیں۔ بعض اہلِ زبان نے ان قطعات پر اعتراضات وارد کیے۔ اقبال نے ۱۶ جولائی ۱۹۱۴ کے خط میں اکبر کو لکھا کہ آپ کی پیروی میں کہے گئے اشعار پر جن لوگوں نے اعتراضات کیے ہیں وہ یقیناً فنِ شاعری سے نابلد ہیں:

"حضرت! میں آپ کو اپنا پیر و مرشد تصوّر کرتا ہوں۔ اگر کوئی شخص میری مذمت کرے جس کا مقصد آپ کی مدح سرائی ہو مجھے اس کا مطلق رنج نہیں بلکہ خوشی ہے۔ جب آپ سے ملاقات اور خط و کتابت نہ تھی اس وقت بھی میری ارادت اور عقیدت ایسی ہی تھی جیسی اب ہے اور انشاء اللہ جب تک میں زندہ ہوں ایسی ہی رہے گی۔ اگر ساری دنیا متفق اللسان ہو کر یہ کہے کہ اقبال پوچ گو ہے تو مجھے اس کا مطلق اثر نہ ہوگا، کیونکہ شاعری سے میرا مقصد بقول آپ کے حصولِ دولت و جاہ نہیں بلکہ محض اظہارِ صداقت ہے۔

"عام لوگ شاعرانہ انداز سے بے خبر ہوتے ہیں ان کو کیا معلوم کہ کسی شاعر کو داد دینے کا بہترین طریق یہ ہے کہ اگر داد دینے والا شاعر ہو تو جس کو داد دینا مقصود ہو، اس کے رنگ میں شعر لکھے۔ یا بالفاظ دیگر اس کا تتبع کر کے اس کی فوقیت کا اعتراف کرے۔ میں نے بھی اسی خیال سے چند اشعار آپ کے رنگ میں لکھے ہیں مگر عوام کی جہالت و بد مذاقی نے اس کا مفہوم کچھ اور سمجھ لیا اور میرے اس فعل سے عجیب و غریب نتائج پیدا کر لیے، سوائے اس کے کیا کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو سمجھ عطا کرے۔"[۸]

اس خط میں اقبال نے اکبر کے ان اشعار؛ خصوصاً آخری مصرعہ، کی بہت داد دی ہے:

یار کا حسن سب پہ فائق ہے	واقعی دیکھنے کے لائق ہے
ان مصائب سے کام لے اکبر	غم بڑا مدرکِ حقائق ہے

۸۔ شیخ عطاء اللہ، مرتب، کتاب مذکور، ۲/۳۰-۳۱۔

اقبال کہتے ہیں :

"سبحان اللہ 'غم بڑا مدرکِ حقائق ہے' زندگی کا سارا فلسفہ اس ذرا سے مصرع میں مخفی ہے -"۹

والدۂ اقبال کی رحلت پر

۹ نومبر ۱۹۱۴ کو علامہ اقبال کی والدہ فوت ہوئیں - علامہ اس حادثہ پر شدید رنجیدہ تھے - اسی سلسلے میں انھوں نے "والدۂ محترمہ کی یاد میں" کے عنوان سے ایک شاہکار اور طویل نظم لکھی جو "بانگِ درا" کے صفحات ۲۵۲ تا ۲۶۶ پر دیکھی جا سکتی ہے - اس پر اکبر نے بھی تعزیت کی غرض سے ایک قطعۂ تاریخِ وفات لکھ بھیجا جو آج بھی ان

۹- ایضاً ، ص ۴۱ -

"غم بڑا مدرکِ حقائق ہے" کسی مغربی فلسفی کے افکار کی صدائے باز گشت نہیں جسے اکبر نے شاعری کا جامہ پہنایا ہو ، بلکہ مشرق اہلِ تصوّف شعرا کے ہاں یہ تصوّر بہت پہلے سے چلا آ رہا ہے - اردو شاعری میں میر درد کے اس شعر کی بنیاد یہی تصوّر ہے :

دل مرا پر دُکھا دیا کس نے سو گیا تھا جگا دیا کس نے

اور اس سے ملتا جلتا مفہوم اقبال نے اپنی مشہور نظم "فلسفۂ غم" (میاں فضل حسین ، بیرسٹر ایٹ لا ، لاہور کے نام) کے متعدد شعروں میں بیان کیا ہے مثلاً ("بانگ درا" ، ص ۱۶۸) :

حادثاتِ غم سے ہے انساں کی فطرت کو کمال
غازہ ہے آئینۂ دل کے لیے گردِ ملال
غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے
ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے

یہی بات اکبر نے ایک اور مقام پر (شیخ اللہ بخش گنائی لاہوری ، مرتب ، "رباعیاتِ اکبر" ، ص ۸۰) کہی ہے :

لحد کی تیرگی سے حق بجانب دل کی وحشت ہے
یہی وہ شب ہے جس کی صبح بھی صبحِ قیامت ہے
مصیبت بہرِ مومن پرتوِ عرفان ہے اے اکبر
ظہورِ داغِ دل دیباچۂ صبحِ سعادت ہے

کے لوحِ مزار پر کندہ ہے :

مادرِ مخدومۂ اقبال رفت سوئے جنت زیں جہانِ بے ثبات
گفت اکبر با دلِ پُر درد و غم رحلتِ مخدومہ تاریخِ وفات

"رحلت مخدومہ" سے ہجری سن ۱۳۳۲ھ نکلتا ہے -

اسی طرح انھوں نے اردو میں بھی چند اشعار کہے جن سے اظہارِ غم بھی ہوتا ہے ، والدین کی تربیت کے اثرات اور سالِ وفات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے :

حضرتِ اقبال میں جو خوبیاں پیدا ہوئیں
قوم کی نظریں جو ان کے طرز کی شیدا ہوئیں
یہ خود آگاہی یہ خوش گوئی یہ ذوقِ معرفت
یہ طریقِ دوستی ، خود داریٔ با تمکنت
اس کے شاہد ہیں کہ ان کے والدین ابرار تھے
با خدا تھے ، اہلِ دل تھے ، صاحبِ اسرار تھے
جلوہ گر ان میں انہی کا ہے یہ فیضِ تربیت
ہے ثمر اس باغ کا یہ طبعِ عالی منزلت
مادرِ مرحومۂ اقبال جنت کو گئیں
چشم تر ہے آنسوؤں سے ، قلب ہے اندوہ گیں
اکبر اس غم میں شریکِ حضرتِ اقبال ہے
سالِ رحلت کا یہاں منظور اسے فی الحال ہے
واقعی مخدومۂ ملت تھیں وہ نیکو صفات
رحلت مخدومہ سے پیدا ہے تاریخ وفات۱۰

۱۰- بھیا احسان الحق ، مرتب ، "قطعات و رباعیات" (بزم اکبر ، کراچی) ، ص ۳۸۹ -
"کلیاتِ اکبر" (بزم اکبر ، کراچی ، جلد دوم و سوم ، ص ۴۲۱) میں اس نظم کے دوسرے شعر کے مصرعۂ ثانی کے آخر میں "خود داریٔ باتمکنت" کے بجائے "خود داریٔ بے تمکنت" لکھا ہے اور پانچویں شعر

ملفوظاتِ اکبر

سید عشرت حسین ، فرزندِ اکبر الہ آبادی ، کی روایت کے مطابق علامہ اقبال نے ایک خط میں اکبر کو لکھا :

''آپ کی زبان سے جو الفاظ نکلتے ہیں وہ نہایت پُرمعنی اور مفید ہوتے ہیں ۔ ان کو جمع کر لینا چاہیے تاکہ آئندہ نسلیں ان سے فائدہ اٹھا سکیں ۔ بڑی ضرورت ہے کہ ایک منشی کاغذ اور قلم دوات لے کر آپ کے پاس ہر وقت بیٹھے اور جو بات آپ فرمائیں اُسے نوٹ کر لے ۔ اگر میں الہ آباد میں قیام کر سکتا تو آپ کے لیے وہ کام کرتا جیسا باسویل [Boswell] نے ڈاکٹر جانسن [Dr. Johnson] کے لیے کیا تھا ۔''[۱۱]

ہلالِ عید پر تبصرہ

علامہ اقبال کی ایک نظم ''غرہ شوال یا ہلالِ عید'' اکتوبر ۱۹۱۱ میں ''زمیندار'' کے عید نمبر میں شائع ہوئی ۔ یہ نظم کیا ہے ایک طرح کا امتِ مسلمہ کے زوال کا مرثیہ ہے ۔ اس کے مندرجہ ذیل دو شعر بہت عمدہ ہیں :

دیکھ مسجد میں شکستِ رشتۂ تسبیحِ شیخ
بتکدے میں برہمن کی پختہ زناری بھی دیکھ
کافروں کی مسلم آئینی کا بھی نظارہ کر
اور اپنے مسلموں کی مسلم آزاری بھی دیکھ[۱۲]

حضرت اکبر نے ایک خط میں اس نظم اور خصوصاً ان شعروں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا :

''آپ کی نظم میں نے پڑھی ۔ ماشاء اللہ چشم بددور ! بعض بزرگوار بھی تھے ۔ سب نے نہایت تعریف کی ۔ منشی صاحب نے تو نقل مانگی ہے ۔ لیکن مجھ پر بہت اثر ہوا ۔ وہ اثر باعثِ سکونِ خاطر ہے ، میں افسوس

کے بعد یہ شعر درج ہے :
روکنا مشکل ہے آہ و زاری و فریاد کو نعمت عظمیٰ ہے ماں کی زندگی اولاد کو

۱۱- عشرت حسین ، مرتب ، ''حیات اکبر'' ، ص ۱۲۹ -
۱۲- ''بانگِ درا'' ، ص ۲۰۰ -

کرتا تھا اور صرف ایک آپ کے ہونے سے وہ افسوس کم نہیں ہوا کہ قوم کیوں بے بصیرت ہو گئی ہے ---- اگر جان کو قوت نہیں پہنچا سکتی تو تدبیرِ ہلاکت کی کیوں موید ہے ---- اللہ تعالیٰ نے آپ کو چشمِ بصیرت عطا فرمائی ہے کہ اس عمر میں بلا تجربہ دنیا آپ کے دل کی لظر کم سے کم اخلاق حقائق کی طرف ہے -

کافروں کی مسلم آئینی کا نظارہ بھی کر

کس قدر بلیغ و صحیح و لبریزِ معنی ہے - اگرچہ یہ لطیف و خوبصورت و بلیغ ترکیبِ الفاظ آپ کی علمی قابلیت اور خاص شاعرانہ سلیقہ کا نتیجہ ہے لیکن یہ خیال مرتب و با وقعت ہو کر کس کے دماغ کو نصیب ہوتا ہے - گرم گفتاری اور خود داری کے قوافی بھی حقائق کے مضامین سے مزین ہیں - شکستِ رشتہ تسبیح اور پختہ زناری آپ کا حصہ ہے - الغرض جملہ اشعار لاجواب ہیں - میری مدح سے بجز اس کے کہ آپ خوش ہوں اور کچھ ہوتا نہیں ہے ، اگرچہ یہ بھی بہت ہے ، لیکن آپ سے کبھی ملاقات ہو اور زبانی گفتگو ان اشعار کے معانی پر ہو تو گوناگوں فوائد حاصل ہو سکتے ہیں جو آئندہ طریقِ عمل کے لیے کارآمد ہوں ----"۱۳

شعرِ اکبر پر تبصرہ

اکبر کے ایک شعر کی داد دیتے ہوئے اقبال ۱۷ دسمبر ۱۹۱۴ کے خط میں لکھتے ہیں :

"کل خط لکھ چکا ہوں ، مگر آپ کے اس شعر کی داد دینا بھول گیا :

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے ، عقل ، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

"سبحان اللہ ! کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے - ہیگل جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں اور تخیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا ، اس کا تمام فلسفہ اسی اصول پر مبنی ہے - آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرہ میں بند کر دیا یا یوں کہیے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے -

---

۱۳- اختر انصاری اکبر آبادی ، مرتب ، "اکبر اس دور میں" ، ص ۱۳ -

"ہیگل لکھتا ہے کہ اصول تناقض ہستیٔ محدود کی زندگی کا راز ہے اور ہستیٔ مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے تناقض جو ہستیٔ محدود کا خاصہ ہیں گداختہ ہو کر اس میں گھل مل جاتے ہیں ۔

"کیمبرج کی تاریخِ ہندوستان کے لیے جو مضمون اور لٹریچر مجھے لکھنا ہے اس میں اس شعر کا ضرور ذکر کروں گا ۔ اسی رنگ کے فلسفیانہ اشعار اور بھی لکھیے کہ خود بھی لذت اٹھاؤں اور اوروں کو بھی اس لذت میں شریک کروں ۔"[۱۴]

اکبر بھی اقبال کے اس خلوصِ محبت کے معترف تھے ۔ وہ خود ایک خط میں کہتے ہیں :

"ہست مجلس برآں قرار کہ بود ہست مطرب برآں ترانہ ہنوز

حافظ کا شعر یاد آیا ۔ قریباً آبدیدہ ہوگیا ۔ اقبال صاحب کو لکھ بھیجا کہ میں مخدومیت کا مستحق نہیں لیکن چاہتا ہوں کہ آپ کی عظمت اور محبوبیت قائم رہے ۔"[۱۵]

ایک اور مقام پر اقبال کو یوں خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں :

۱۴- شیخ عطا اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۴۲ - ۴۳ -
اکبر نے مولانا عبدالماجد دریا بادی کے نام ایک خط میں اسی شعر پر یوں اظہارِ خیال کیا ہے :
"اسی طرح جب میں نے یہ شعر کہا :
جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے ، عقل ، عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں
اور جس کی داد ڈاکٹر اقبال صاحب نے دی اس وقت تک مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہیگل نے اس خیال کو وسعت دی ہے ۔ آپ نے صفائیٔ بیان کی مجھ کو داد دی ہے ۔ میں اس سے خوش ہوا ۔ لیکن یہ صفائیٔ بیان غالباً اس سبب سے آئی کہ میرا اوریجنل خیال ہے ۔ اگر تقلید و ترجمہ کا سامنا اس کو پیدا کرتا تو بے تکلفی نہ ہوتی" (مولانا عبدالماجد دریا باری ، مرتب ، "خطوطِ مشاہیر" ، ص ۸۰) ۔
۱۵- اختر انصاری اکبر آبادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۶۳ -

''دعویٰ علم و خرد میں جوش تھا اکبر کو رات
ہوگیا ساکت مگر جب ذکرِ اقبال آ گیا''

اقبال کی فرمائش پر

۱۹۱۳ میں مچھلی بازار کانپور کی مسجد کے وضو خانے کو مقامی حکام نے سڑک کو سیدھا کرنے کے لیے گرا دیا ۔ اس پر مسلمان مشتعل ہوگئے ۔ مظاہرہ ہوا ، گولی چلی ، گرفتاریاں ہوئیں ، مقدمہ چلا ۔ اس سلسلے میں مسٹر مظہر الحق ، بیرسٹر ، پٹنہ ، نے قابلِ ذکر خدمات انجام دیں ۔ علامہ اقبال نے اکبر الہ آبادی سے درخواست کی کہ مسٹر مظہرالحق کی قومی خدمات کو سراہنا چاہیے ۔ اکبر نے ایک قطعہ کہا جو ہفت روزہ ''توحید'' میں اس طرح درج ہے :

اکبری سارٹیفیکٹ

مسٹر مظہر الحق کو

حسب فرمائش حضرت اقبال

خدمتِ ملت سے مخدوم و مکرم ہوگئے
ان کا درجہ خلق میں با شان و رونق ہوگیا
عرش پر پہنچے ہیں مسجد کی طرف داری سے وہ
حق پرستی سے عروجِ مظہر الحق ہوگیا

اکبر ، الہ آباد ، ۷ ستمبر ۱۹۱۳ [۱۶]

معرکۂ اسرارِ خودی

۱۹۱۵ میں اقبال کی اولیں شعری تصنیف مثنوی "اسرارِ خودی" (فارسی) شائع ہوئی ۔ اس میں انھوں نے اپنی شاعری کے مرکزی موضوع ''فلسفۂ خودی'' کی تشریح کے ضمن میں افلاطون ، عجمی تصوف اور خواجہ حافظ شیرازی کے فراری رجحانات پر شدید تنقید کی ، مثلاً حافظ کے

۱۶- ہفت روزہ "توحید'' میرٹھ ، ۱۶ ستمبر ۱۹۱۳ -

متعلق لکھا :

آں فقیہ ملتِ مے خوارگاں — آں امامِ امتِ بے چارگاں
بگذر از جامش کہ در مینائے خویش — چوں مریدانِ حسن دارد حشیش
بے نیاز از محفلِ حافظ گذر — الحذر از گوسفنداں الحذر[۱۷]

اسی طرح مثنوی کے دیباچے میں اقبال نے نفیٔ خودی کے نظریے کی ابتدا ، مسلمانوں میں اس کی اشاعت کے اسباب اور نتائج بیان کرنے کے بعد اسلامی تحریک کا مقصد وجود واضح کیا اور بتایا کہ مسلمان عجمی تصورات اور خواب آور شاعری کی بدولت مقصد کی لگن اور اس کو حاصل کرنے کی عملی جدو جہد سے محروم ہوگئے اور یہی چیز ان کے سیاسی و سماجی زوال کا باعث بن گئی ۔ بہرحال عجمی تصوف اور حافظ شیرازی پر یہ تنقید علما اور صوفیا کے ایک گروہ کو مطلق اچھی نہ لگی ۔ وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ اقبال نے نفسِ تصوف کی مخالفت کی ہے ۔ ان حضرات میں خواجہ حسن نظامی اور خان بہادر پیر زادہ مظفر احمد فضلی سب سے آگے تھے ۔[۱۸] بعد میں خواجہ صاحب کے اثرات اور ذاتی رجحانات کی

۱۷- ''اسرارِ خودی'' ، پہلا ایڈیشن ، ص ٦٦ - ٦٧ ۔

۱۸- خواجہ حسن نظامی ، جو درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کے سجادہ نشین تھے ، اس تنقید پر بہت جزبز ہوئے اور انھوں نے اپنی تحریروں میں اقبال کی مخالفت شروع کر دی جس کے نتیجے میں اقبال کو بھی نثر میں اپنا نقطۂ نظر واضح کرنا پڑا ۔ ان کا ایک مضمون ''اسرارِ خودی اور تصوف'' کے عنوان سے ''وکیل'' امرتسر (۱۵ جنوری ۱۹۱٦) ، دوسرا ''سرِ اسرارِ خودی'' کے زیرِ عنوان ''وکیل'' امرتسر (۹ فروری ۱۹۱٦) اور تیسرا ''تصوفِ وجودیہ'' کے عنوان سے ''وکیل'' امرتسر (۱۲ دسمبر ۱۹۱٦) میں شائع ہوا جس میں اقبال نے لفظ ''سمن'' پر بحث کی تھی ۔ (دیکھیے مضمون ''معرکۂ اسرارِ خودی'' از محمد عبد اللہ قریشی ، مجلہ ''اقبال'' لاہور ۔ اکتوبر ۱۹۵۳ اور اپریل ۱۹۵۴) ۔

اسی سلسلے کا ایک مضمون ''علمِ ظاہر و باطن'' کے عنوان سے ''وکیل'' امرتسر (۲۸ جون ۱۹۱٦) میں شائع ہوا ۔ یہ نامکمل تھا اور اسی حالت میں روزنامہ ''جنگ'' مورخہ ۲٦ اپریل ۱۹٦۷ میں شاملِ

بدولت اکبر الہ آبادی بھی ان کے ہمنوا بن گئے ۔ اقبال کو قدرتی طور پر اکبر ایسے روشن خیال شخص سے مخالفت کی توقع نہیں تھی ۔ لہٰذا انھوں نے بڑے خلوص سے سببِ مخالفت رفع کرنے کی کوشش کی ۔ ۲۵ اکتوبر ۱۹۱۵ کے خط میں وہ اکبر کو لکھتے ہیں :

''کئی صدیوں سے علما اور صوفیا میں طاقت کے لیے جنگ رہی جس میں آخر کار صوفیا غالب آئے ۔ یہاں تک کہ اب برائے نام علما جو باقی ہیں وہ بھی جب تک کسی نہ کسی خانوادے میں بیعت نہ لیتے ہوں ہر دلعزیز نہیں ہو سکتے ۔ یہ روش گویا علما کی طرف سے اپنی شکست کا اعتراف ہے ۔ مجدد الف ثانیؒ ، عالمگیر اور مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہم نے اسلامی سیرت کے احیا کی کوشش کی ، مگر صوفیا کی کثرت اور صدیوں کی جمع شدہ قوت نے اس گروہِ احرار کو کامیاب نہ ہونے دیا ۔''[۱۹]

۱۸ ستمبر ۱۹۱۵ کو اکبر مولانا ماجد کے نام خط میں مثنوی ''اسرارِ خودی'' پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں :

''دو نئی تصنیفیں نظر سے گزریں ۔ ایک 'معارج الدین' مصنفہ مولوی نواب علی ، ایم ۔ اے ، بڑودہ کالج جس میں سائنس و فلسفہ پر ریویو کر کے مصنف نے مذہب کی حمایت کی ہے ۔ دوسری مثنوی 'اسرارِ خودی' مصنفہ ڈاکٹر اقبال صاحب جس میں مصنف نے کہا ہے کہ اپنی خودی کو مٹانے والا فلسفہ جس کا مشرق پر بہت اثر ہوا صحیح نہیں ہے۔ خودی کو بڑھانا چاہیے ۔ دونوں کتابیں آپ کے ملاحظہ کے قابل ہیں ۔ مثنوی کی نسبت تو کچھ زیادہ نہ کہنا چاہیے کیونکہ وہ مذہبی اور قومی جوش پر مبنی ہے :

اشاعت کیا گیا ۔

خواجہ صاحب کے علاوہ پیر زادہ فضلی صاحب نے ''اسرارِ خودی'' کے رد میں ''رازِ بیخودی'' کے نام سے ایک مثنوی تحریر کی ۔ اس کا ایک شعر ملاحظہ ہو :

بندۂ دنیا بہ دنیا دیں فروش ۔۔۔ سر بسر ملت فروش آئیں فروش

۱۹۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲/۴۸ - ۴۹ -

ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص   می کند دیوانہ با دیوانہ رقص

یہ خود ہی مستی اور تصوّف ہے ۔ دیباچے میں پولیٹکل دانش مندی بھی ہے ۔ البتہ 'معارج الدین' بہت غور کے لائق ہے ۔''۲۰

۲۷ جنوری ۱۹۱۶ کے خط میں اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے مخالفانہ روئیے پر ناراضگی کا اظہار کیا لیکن ساتھ ہی اکبر سے یہ بھی کہا : ''انشاء اللہ اختلافِ رائے کا اثر پرائیویٹ تعلقات پر نہ ہوگا ۔'' پھر خواجہ صاحب کا شکوہ کرتے ہیں کہ انھوں نے علمی بحث کے بجائے انھیں بدنام کرنا شروع کر دیا ۔ ''بہر حال وہ معذور ہیں اور صوفی ضرور ہیں مگر تصوف کی تاریخ و ادبیات و علوم القرآن سے مطلق واقفیت نہیں رکھتے ۔ اس واسطے مجھے ان کے مضامین کا مطلق اندیشہ نہیں ہے ۔''۲۱ اسی خط میں اور اس کے بعد ۔ فروری ۱۹۱۶ کے خط میں انھوں نے اکبر کو لکھا کہ وہ تصوف کی تاریخ لکھنے اور شائع کرنے نیز اس کے دیباچے میں منصور حلاج کے رسالے ''کتاب الطواسین'' کو شامل کرنا چاہتے ہیں ۔۲۲

علاوہ ازیں علامہ اقبال نے خواجہ صاحب کو بھی متعدد خط لکھے جن میں انھوں نے اپنے موقف کی وضاحت کی ۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ کو اقبال نے جو خط لکھا ہے وہ بہت معرکے کا ہے ۔ اس میں اقبال نے اقرار کیا ہے کہ ان کا آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کے فلسفے نے بھی اس میلان کو بڑھایا ہے ۔ لیکن تدبر فی القرآن نے انھیں اصلاحِ حال کی طرف متوجہ کیا اور مسلمانوں کو اس ایرانی تصوف سے نجات دلانے پر آمادہ کیا جس کی رو سے شریعتِ اسلامی کو حقیر سمجھا جاتا ہے ۔ اقبال نے اپنے نظریۂ تصوف کے بارے میں لکھا ہے :

'' ۔ ۔ ۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے ، یعنی یہ کہ عبادت

۲۰۔ عبدالماجد دریا بادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۸۲ ۔
۲۱۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۴۹ ۔ ۵۱ ۔
۲۲۔ ایضاً ، ص ۵۱ ۔ ۵۳ ۔

کے لائق صرف ایک ذات ہے۔ باقی جو کچھ کثرت نظامِ عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو۔''۲۳

گویا وہ اتحاد، وصل اور فنا فی اللہ وغیرہ اصطلاحوں کے مروج معانی کو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ نہ سمجھتے تھے کیونکہ اس طرح رہبانیت کے غیر اسلامی تصوّر کو تقویت ملتی تھی۔ اقبال کی وضاحتوں کے باوجود نہ تو خواجہ صاحب مطمئن ہوئے اور نہ حضرت اکبر ہی کی تسلی ہوئی اور دونوں حضرات ان کی ''اسرارِ خودی'' کے حوالے سے ان کے نظریات پر نا پسندیدگی اور نا خوشی کا اظہار کرتے رہے۔ اکبر ۱۱ جنوری ۱۹۱۶ کو خواجہ حسن نظامی کے نام خط میں لکھتے ہیں :

''حضرت اقبال نے میرے نزدیک تمہید میں احتیاط نہیں کی اور ایک بڑا مجموعہ دلوں کا مایوس و مغموم ہوگا لیکن اب وہ سنبھل کر مسئلۂ وحدت الوجود اور مسئلۂ رہبانیت پر گفتگو کریں گے۔ حضرت اقبال ہی خودی کو بڑھا کر 'ہمہ منم' کہہ دیں تو مطلب حاصل ہے۔''

۲ فروری ۱۹۱۶ کے خط میں خواجہ صاحب سے یوں مخاطب ہوتے ہیں :

''اقبال کی پروفیسری فارسی شاعری کے ساتھ مل کر مغرب و مشرق

۲۳۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، ''شرح اسرارِ خودی''، ص ۳۹ - ۴۵۔
بقول پروفیسر چشتی یہ خط جو مضمون کی مانند ہے ۱۵ جنوری کے ''خطیب'' دہلی میں شائع ہوا تھا۔ وہاں سے ۲۲ جولائی ۱۹۴۲ کے ''نوائے وقت'' میں نقل کیا گیا۔ یہ خط غالباً اقبال کے خطوط کے کسی مجموعے میں شامل نہیں ہے۔ تلاش پر معلوم ہوا کہ اول تو ۱۵ جنوری کو ''خطیب'' شائع ہی نہیں ہوا۔ ۱۴ جنوری کے شمارے میں یہ خط درج نہیں۔ حقیقت میں اقتباس اسی مضمون کا ہے جو ''سرِ اسرارِ خودی'' کے عنوان سے ۹ فروری ۱۹۱۶ کے اخبار ''وکیل'' امرتسر میں شائع ہوا تھا (دیکھیے مجلہ ''اقبال'' لاہور، اپریل ۱۹۵۴، ص ۴۶)۔ [''سرِ اسرارِ خودی'' کے عنوان سے جو مضمون سید عبدالواحد معینی نے ''مقالات اقبال'' میں شامل کیا ہے، اس میں یہ عبارت نہیں ملی — مدیرِ ''اقبال''۔]

دونوں کے لیے خطرناک ہو گئی ہے ۔ اللہ ان کے بیان کو زیادہ صاف کرے اور ہم پر اپنا فضل کرے اور صبر عطا فرمائے ۔

ع از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد

''اگر رسول ؐ کے رنگ میں لیا جائے تو لیسنس کی ضرورت ہے اور اگر دین صرف حصولِ دنیا کا ذریعہ سمجھا جائے جیسا کہ خود مصنف نے کہا ہے اور سب کر رہے ہیں تو ٹھیک ہے ، لیکن کالج کو 'کلید دیں' کیوں کہا ؟ بہر حال اقبال سے زیادہ نہ لڑئیے ۔ دعائے ترقی و درستیٔ اقبال کیجیے ۔''

خواجہ صاحب کے علاوہ انھوں نے دیگر دوستوں کے نام خطوط میں بھی اسی قسم کے جذبات و تاثرات کا اظہار کیا ہے مثلاً مولانا عبدالماجد دریا بادی کو ٦ اگست ۱۹۱۷ء کو لکھتے ہیں :

''حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں ۔ 'نیو ایرا' میں ان کا ایک مضمون چھپا ہے ۔ میں نارمل صوفی کبھی نہیں ہوا نہ قوت نہ ضرورت ، لیکن اورینٹل فلاسفی تو عالمگیر مذاق ہے ، اسلامیہ تصوف خود کہتا ہے کہ خلافِ شریعت کچھ نہ ہو''۔[۲۴]

۲۵ اگست ۱۹۱۷ء کو لکھتے ہیں :

'' 'نیو ایرا' میں ایک آرٹیکل خواجہ صاحب کے خلاف چھپا اور اقبال صاحب کا ایک مضمون تصوف کے خلاف ۔ اقبال صاحب کی طبیعت نے عجیب تنگ اور بے سود راہ اختیار کی ہے ۔ دیدنی ہے جہانِ رنگا رنگ ۔''[۲۵]

یکم ستمبر ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں :

''اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے ۔ کہتے ہیں کہ عجمی فلاسوفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے ۔ یہ غلط ہے ، خلافِ اسلام ہے ۔ میں نہیں جانتا یہ کیا ترنگ ہے ۔ اسلام نے تو لیس کمثلہ شیء کہ دیا ہے ۔ آخر کتاب مسٹک فلاسوفی کی ٹکول نے جو آکسفورڈ

۲۴- عبدالماجد دریا بادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۲۳ ۔
۲۵- ایضاً ، ص ۱۲٦ ۔

میں پروفیسر ہے حال میں شائع کی ہے ۔ مبسوط کتاب ہے ۔ آپ کے دوست برگسن تک کا اس میں نوٹس لیا ہے ۔کثرت میں وحدت ، وحدت میں کثرت ثابت ہے ۔ ہندو فلاسوفی کو اسلام پر اعتراض ہے کہ اس نے خدا کو الگ سمجھا ہے حالانکہ اسلام نے نہ یہ کیا ہے نہ وہ کیا ہے ۔ ہم کو یہ بحث ہی نہ چاہیے اور اس کا نتنجہ کیا ۔''۲۶

۱۱ جون ۱۹۱۸ کے مکتوب میں رقم طراز ہیں :

''اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی کو علانیہ بُرا کہا ہے ، میری نظر میں کھٹک رہے ہیں ۔ ان کی مثنوی 'اسرارِ خودی' آپ نے دیکھی ہوگی ۔ اب مثنوی 'رموزِ بے خودی' شائع ہوئی ہے ۔ میں نے نہیں دیکھی ، دل نہیں چاہا ۔ خط و کتابت ہے لیکن میں ان کے انقلابِ طبیعت سے خوش نہیں ہوں ۔ ہولا اچھا بنا بُرا ۔ بہرکیف کوئی سیریس معاملہ نہیں ہے ۔ دنیا میں بس یہی ہوتا آیا ہے ۔''۲۷

اسی طرح اکبر سید سلیمان ندوی کو ۲۸ مئی ۱۹۱۷ کو لکھتے ہیں :

''حسن نظامی کو آپ نے ٹوکا تھا ۔ کچھ معلوم ہے ، حضرت اقبال کدھر جاتے ہیں ۔ بات یہ ہے کہ اپنا دل اپنا کام ۔''۲۸

۲۵ جنوری ۱۹۱۶ کو مرزا سلطان احمد کے نام خط میں اکبر فرماتے ہیں :

''خواجہ حسن نظامی صاحب کو میں نے بار بار یہی کہا کہ حضرت اقبال کی مثنوی کی مخالفت پر قلم نہ اٹھالیے ۔ حضرت اقبال کو بھی میں نے نہ چاہا کہ بادۂ سخن کو چھوڑ کر محتسبِ فلسفہ کا 'درہ اٹھائیں بہ عوض اس کے کہ ہم رندانِ بے سامان کے ساقی بنے رہیں ، ہمارے سروں پر تیغ بکف آئیں ۔ ہم کو ان سے محبت ہے :

آنچہ بخود پسندی [مپسندی ؟] بہ دیگراں مپسند

پر عمل کرتا ہوں ، لیکن میں دیکھتا ہوں کہ آپ کی غیور طبیعت میں

۲۶- ایضاً ، ص ۱۲۸ - ۱۲۹ - ۲۷- ایضا ، ص ۱۳۵ -
۲۸- محمد نصیر ہمایوں ، مرتب ، ''رقعاتِ اکبر'' ، ص ۲۵ -

پولیٹیکل اور قومی ہیجان زیادہ ہے۔ اگر عملی پہلو سے کچھ اثر نمایاں ہو تو کیا تعجب ہے، لیکن اس وقت تو روز افزوں تفرقہ باہمی کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ ۔ ۔ ۔ زندگانی ایک سخت ڈیوٹی ہے، استمتاع نہیں ہے۔ میں نے شاید اقبال صاحب کو اپنا یہ شعر لکھا تھا:

واعظا ایں نہ جنوں است نہ کافر شدہ ام
اولت نا شدہ ختمست و من آخر شدہ ام"۲۹

علامہ اقبال کی حافظ شیرازی پر تنقید کے بارے میں ایک خط میں لکھتے ہیں:

"ڈاکٹر اقبال صاحب، صوفی صاحب، حافظ شیراز صاحب ـــ سب کی حمایت:

نہ بسط دیکھتے ہیں اور نہ قبض دیکھتے ہیں
وہ ڈاکٹر ہیں زمانے کی نبض دیکھتے ہیں
وفا کا رنگ بدل جائے ہے یہ ان سے بعید
فقط موافقِ موسم لکھی ہے اک تمہید
عمل کا رخ نہیں قوت فزا مرض یہ ہے
کیا ہے نسخہ جو تحریر پس غرض یہ ہے
جہاں میں قوتِ بازو دکھائیے اس وقت
مراقبے سے ذرا سر اٹھائیے اس وقت
اٹھاؤ ان پہ نہ ہرگز تم اعتراض کا ہاتھ
یہی کہو کہ بہت خوب ہم ہیں آپ کے ساتھ
دکھائیے تو خدا را خودی کے جوبن کو
مراقبہ بھی اٹھا دے گا اپنی گردن کو
شرابِ حضرت حافظ سے کچھ نہیں نقصان
ز مارچ تا بہ مئی اس کا ہے فقط سامان
بس ایک ربع ہے کافی برائے مستی و حال
بقیہ سال ہے نذرِ طریقِ سعی و جدال
وہ خود ہی کہ گئے ہیں یہ بہ پاسِ فکرِ معاش
سہ ماہ مے خور و نُہ ماہ پارسا می باش"۳۰

۲۹- "مکتوباتِ اکبر بنام مرزا سلطان احمد"، ص ۴۱ -
۳۰- ایضاً، ص ۴۲ -

یہ امر یقیناً دلچسپ ہے کہ خود اکبر الہ آبادی اس سے پیشتر حافظ کے رنگ کی مذمت کر چکے ہیں ۔ علامہ اقبال نے اپنے مضمون ''سرِ اسرارِ خودی'' میں خواجہ حسن نظامی کے اعتراضات کے جوابات دیتے ہوئے اکبر الہ آبادی کا اس طرح ذکر کیا ہے :

''مضمون کا خاتمہ آپ نے مولانا اکبر (الہ آبادی) کے ایک مصرعہ پہ کیا ہے ، یعنی :

'خودی خدا سے جھکے بس یہی تصوّف ہے'

یہ میرا عین مذہب ہے اور میرے نزدیک میری مثنوی اسی مصرعہ کی ایک تفسیر ہے ۔ مگر آپ کو معلوم ہو کہ یہ مولانا اکبر جن کا یہ مصرع ہے کون ہیں ۔ یہ وہی مولانا اکبر ہیں جن کا یہ شعر ہے :

ان میں باقی ہے کہاں خالدِ جانباز کا رنگ
دل پہ غالب ہے فقط حافظِ شیراز کا رنگ

''یہ وہی مولانا اکبر ہیں جو اس مثنوی کے اشعار اور اس کے دینی مقاصد کا ذکر کرتے ہوئے ایک پرائیویٹ خط میں ارشاد فرماتے ہیں کہ :
'' 'آپ کے مطمح نظر جو امر ہے اگر میں اس کی قدر نہ کروں تو مسلمان نہیں'۔ میرے اور آپ کے لیے اس خضرِ ظلمات کا ارشاد کافی ہے ۔''[۳۱]

اکبر ۲۲ نومبر ۱۹۱۶ کو مرزا سلطان احمد کو لکھتے ہیں :

''حسن نظامی صاحب کا محرم نامہ آپ نے دیکھا ہوگا ۔ حضرت اقبال کے خیالات متعلق امامت و خلافت سے بھی اطلاع ہوئی ہوگی ۔ زمانے نے بے چین کر دیا ہے ۔ بلند طبیعتی اصلاح کی فکر میں ہیں ۔ اللہ تعالیٰ جمعیتِ خاطر عطا فرمائے ۔ اس کا فضل چاہیے ۔ بحثوں میں تو انتشار ہی انتشار ہے ۔ یورپ میں یہی رنگ دیکھتا ہوں ۔ آج ایک کتاب لکھی جاتی ہے کل اس کی تردید چھپتی ہے''۔[۳۲]

۳۱- عبدالواحد ، مرتب ، ''مقالاتِ اقبال'' ، ص ۱۸۱ -
۳۲- ''مکتوباتِ اکبر بنام مرزا سلطان احمد'' ، ص ۴۹ -
خواجہ حسن نظامی نے اسلامی تاریخ کا سلسلہ شروع کیا تھا ۔ پہلا حصہ ''میلاد نامہ'' اور دوسرا ''محرم نامہ'' تھا ۔ اس میں آنحضورؐ کی وفات کے بعد خلافت کے تنازعوں ، جنگِ جمل و صفین ، شہادتِ امام حسین کے اسباب ، معرکۂ کربلا وغیرہ پر روشنی ڈالی گئی تھی ۔

۱۳ دسمبر کے خط میں ارشاد فرماتے ہیں :

''ڈاکٹر اقبال صاحب بلا شبہ نہایت عالی خیال بزرگ ہیں اور اسلامی جماعت کے ترقی خواہ ۔ ان کی طبیعت نہایت غیور واقع ہوئی ہے ۔ خدا مدد کرے''۔[۳۳]

۲۸ جولائی ۱۹۱۷ء کے ہفت روزہ ''نیو ایرا'' لکھنو میں اقبال کا ایک مضمون شائع ہوا ۔ اس کا ایک حصہ اسلام اور تصوّف (Islam and Mysticism) کے موضوع سے متعلق تھا[۳۴] جس میں انھوں نے عجمی تصوّف کی خرابیوں پر بحث کرتے ہوئے نوجوانوں کو اس سے بچنے کی تلقین کی :

"Muslim youngmen! Beware of the mystifier. His noose has now been too long round you neck. The regeneration of the Muslim world lies in the strong uncompromising, ethical Mono-theism which was preached to the Arabs thirteen hundred years ago. Come, then, out of the fogs of Persianism and walk into the brilliant desert-sunshine of Arabia."

جناب محمد عبداللہ قریشی نے اس کا یوں ترجمہ کیا ہے :

''نوجوان مسلمانو ! اس شعبدہ بازی سے خبردار رہو ۔ شعبدہ بازوں کی کمند بڑی مدت سے تمھاری گردنوں میں پڑی ہوئی ہے ۔ دنیائے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا انحصار اس پر ہے کہ بڑی سختی سے غیرمصالحانہ انداز کی اس توحید کو اپنا لیا جائے ، جس کی تعلیم تیرہ سو سال پیشتر عربوں کو دی گئی تھی ۔ عجمیت کے دھندلکے سے باہر نکلو اور عرب کے درخشاں صحرا کی روشنی میں آ جاؤ ۔''

ایک خط میں اقبال کے اس مضمون پر اکبر یوں تبصرہ فرماتے ہیں :

'''لیوایرا' جو لکھنو سے انگریزی میں نکلنا شروع ہوا ہے ۔

۳۳۔ ایضاً ، ص ۷۴ ۔

۳۴۔ ملاحظہ ہو ، ایس ۔ اے ۔ واحد کی مرتبہ انگریزی کتاب *Thoughts and Reflections of Iqbal* ، ص ۸۳ ۔

۲۸ جولائی کا پرچہ حضرت اقبال نے میرے پاس بھجوا دیا ہے ۔ اس میں ان کا ایک آرٹیکل تصوّف کے خلاف چھپا ہے مگر میں نہیں جانتا وہ کون سا اسلامی مقبول تصوّف ہے جو انسان کو دنیا میں سعی سے روکتا ہے ۔"۳۵

ایک تو اکبر طویل عرصے سے ضعف و نقاہت کا شکار تھے اور پھر خواجہ صاحب کی تحریروں نے بڑی حد تک اقبال سے اختلاف کرنے پر مجبور کر دیا تھا ۔ اس لیے نہ تو وہ کسی کتاب کو غور و خوض سے پڑھ سکتے تھے اور نہ ان کے لیے "اسرارِ خودی" پر غیرجانبدارانہ تبصرہ کرنا آسان تھا ۔ تاہم جب معاملہ کسی حد تک سدھرنے لگا تو انھوں نے ادھر توجہ کی ۔ ۱۹ اپریل ۱۹۱۸ کے خط سے اکبر کے اس رجحان کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے :

" 'اسرارِ خودی' کی تمہید لکھ چکا ہوں ۔ میرے کلیات [کلیات ؟] کے حصہ اوّل میں صفحہ ۹۵ پر ایک شعر آپ ملاحظہ فرمائیں گے :

خودی و بے خودی دونوں ہیں عکسِ صورتِ جاناں
اسی کو جلوہ گر پاتے ہیں جس عالم میں جاتے ہیں

یہ شعر ابتدائی زمانے کا ہے ، لیکن 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی' دونوں پر حاوی ہے ۔ مولانا روم اور مسٹر تلک کا مرکب بہت قوی مانا جاتا ہے ۔ جو کچھ ہو میں نے تو اسے پڑھا ہی نہیں ۔"۳٦

۳۵- محمد رحیم دہلوی ، "اکبر خطوط کے آئینے میں" ، مندرجہ اختر انصاری اکبر آبادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۷۳ - ۱۷۴ - "نیو ایرا" (انگریزی) لکھنو سے نکلتا تھا ۔ اس کے ایڈیٹر راجہ غلام حسن ، بی ۔ اے ۔ ، تھے جو مولانا محمد علی جوہر کے خاص رفیقِ کار اور "کامریڈ" میں کام کرتے رہے تھے ۔

۳٦- "مکتوباتِ اکبر بنام مرزا سلطان احمد" ، ص ۵۴ - ۵۵ - مولانا ماجد "اکبر کے مطالعے اور سوچنے کی عادت کے بارے میں لکھتے ہیں : "اکبر پڑھتے کم تھے ، سوچتے زیادہ تھے ۔ دوسروں کے خیالات جذب کم کرتے ۔ خود انہی کے خیالات اُبلتے زیادہ تھے ۔ فلسفہ خواں اور فلسفہ داں کم تھے ، دانش اور حکمت آفریں زیادہ تھے اور اُن کی ذہانت بے پناہ تھی" (کتاب مذکور ، ص ۳۹) ۔

اسی زمانے کے لگ بھگ خواجہ حسن نظامی نے ہندوؤں کے نامور اوتار سری کرشن جی مہاراج کی سوانح عمری ''کرشن بیتی'' شائع کی۔ چونکہ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' کے دیباچے میں کرشن جی کے متعلق لکھا تھا :

''بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے''[۳۷]

اس لیے اکبر نے کوشش کی کہ اس کے ذریعے اقبال اور خواجہ صاحب میں مصالحت ہو جائے یا کم از کم معاملہ زیادہ نہ بڑھنے پائے۔ نیز تصوّف و سلوک کے دقیق مسائل اخبارات و جرائد میں زیرِ بحث نہ آئیں کیونکہ اس سے پیچیدگیاں بڑھنے کا احتمال تھا۔ لہٰذا انھوں نے ۱۵ جولائی ۱۹۱۶ کو خواجہ صاحب کے نام خط میں یوں اظہارِ مدعا کیا :

''ڈاکٹر اقبال صاحب نے 'اسرارِ خودی' کے دیباچے میں شری کرشن جی کو قابلِ تعریف ادب کے ساتھ یاد کیا ہے اور ان کی تعلیم کو برقرار رکھا ہے۔''

اکبر کو معلوم ہوا کہ اقبال خواجہ حسن نظامی سے ملاقات کرنے اور غلط فہمیوں کو رفع کرنے کے خواہش مند ہیں تو بہت خوش ہوئے۔ اس لیے اُنھوں نے ۹ اگست ۱۹۱۶ کے خط میں خواجہ صاحب کو اس نیک کام پر آمادہ کرنے کی کوشش کی :

''میں بہت خوش ہوا کہ ڈاکٹر اقبال صاحب نے آپ سے ملنے کا شوق ظاہر کیا۔ میں نے ان کا خط دیکھ کر آپ کو مخاطب کر کے چند

۳۷- سید عبدالواحد، مرتب، کتاب مذکور، ص ۱۵۵ -

شعر کہے :

اے خواجہ حسن کرو نہ اقبال کو رد
قومی رکنوں کے ہیں نگہباں وہ بھی
تم محو ہو حسن کی تجلی میں اگر
ہیں دشمنِ فتنۂ رقیباں وہ بھی
پریوں کے لیے جنوں ہے تم کو اگر
دیووں کے لیے بنے سلیماں وہ بھی"[38]

بعد ازاں ۲۵ جولائی ۱۹۱۸ کے خط میں اقبال نے اکبر کو لکھا کہ وہ خواجہ صاحب سے ملاقات کا بہت اشتیاق رکھتے ہیں لیکن موقعہ نہ مل سکا :

"وہ کچھ عرصہ ہوا یہاں تشریف لائے تھے - میں نے اصرار کیا کہ ایک روز قیام فرمائیں لیکن وہ ٹھہر نہ سکتے تھے - زبانی باتیں ہوتیں تو بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جاتیں - لیکن جو کچھ بھی ہو ، اس سے اس محبت میں کمی واقع نہیں ہو سکتی جو مجھ کو ان سے ہے -"[39]

اسی سلسلے میں ایک موقع پر اکبر نے یہ شعر بھی خواجہ صاحب کو لکھ بھیجے (ہفت روزہ "خطیب" میں ان اشعار کا عنوان "ویرانہ میں دیوانوں کا رقص" قائم کیا گیا ہے) :

حضرتِ اقبال اور خواجہ حسن پہلوانی ان میں ان میں بانکپن
جب نہیں ہے زور شاہی کے لیے آؤ گند جائیں خدا ہی کے لیے
ورزشوں میں کچھ تکلف ہی سہی ہاتھا پائی کو تصوف ہی سہی
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص می کند دیوانہ با دیوانہ رقص[40]

۳۸- اختر انصاری اکبر آبادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۷۷ -
۳۹- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲/۶۴ -
۴۰- ہفت روزہ "خطیب" دہلی ، جلد ۳ ، شمارہ ۴ ، ۳۰ جنوری ۱۹۱۶ -

اسی قطعے کے متعلق اقبال نے ۴ فروری ۱۹۱۶ کے خط میں اکبر کو لکھا :

''آپ کا قطعہ 'حضرت اقبال اور خواجہ حسن' بہت خوب رہا ۔ صرف ایک بات ہے کہ خواجہ صاحب کو تو کبھی رقص اور 'سکر نصیب ہوتا ہوگا ، میں اس نعمت سے محروم ہوں ۔''۴۱

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دلی احترام کے باوجود اقبال نے اکبر کی رائے پر دبی زبان میں احتجاج کیا ۔ دراصل اکبر اپنے رنگِ طبیعت سے مجبور تھے ۔ وہ صحیح یا غلط طور پر اقبال کو تصوّف کا مخالف سمجھتے تھے ، لیکن یہ بھی نہیں چاہتے تھے کہ اس مخالفت کا اظہار عوام کے سامنے کیا جائے ۔ اس لیے وہ اقبال کی علانیہ مخالفت کو ختم کرنے کے خواہش مند تھے جیسا کہ ۲۸ جنوری ۱۹۱۸ کے خط سے معلوم ہوتا ہے جو اُنھوں نے خواجہ صاحب کو لکھا :

''اقبال صاحب ہمارے اور آپ کے دوست ہیں ۔ میں نے اُنھیں لکھا ہے کہ اپنی دین داری کو ہمارے لیے رحمتِ الٰہی ثابت کیجیے ۔ اللہ ہم سب پر رحم فرمائے ۔''

اسی طرح مرزا سلطان احمد کے نام ایک خط میں اپنے مصالحانہ رویے کی طرف اس طرح اشارہ کرتے ہیں :

''میں نے اگرچہ اپنی دانست میں اس غیر ضروری چھیڑ چھاڑ کو پسند نہیں کیا ۔ جملہ مباحث طے شدہ ہیں اور یوں تو دنیا ہے ۔ میں نے مکرر خواجہ صاحب کو لکھا کہ بالکل خاموش رہیں لیکن ان سے نہ رہا گیا ۔ ڈاکٹر نے بھی عرض کیا لیکن وہ غالباً ڈیوٹی سمجھ کر مصروف رہے ۔''۴۲

گو اکبر علامہ اقبال سے تصوّف کے معاملے میں کاملاً متفق نہیں تھے بلکہ اختلاف رکھتے تھے ، لیکن اقبال کے شاعرانہ مقام اور مرتبے کے قائل

۴۱۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲/۵۳ ۔
۴۲۔ ''مکتوباتِ اکبر بنام مرزا سلطان احمد'' ، ص ۶۴ ۔

ضرور تھے - یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اختلاف کے باوجود اقبال کی قدردانی سے دست برداری اختیار نہیں کی بلکہ جہاں تک ہو سکا مصالحانہ رویہ اختیار کرنے کی کوشش کی - لیکن خواجہ موصوف بھلا آسانی سے کہاں چھوڑنے والے تھے - اُنھوں نے ایک مدت تک نہ تو خود اقبال سے اتفاق کیا اور نہ اکبر کو ایسا کرنے دیا - اگر یہ مخالفت علمی بنیادوں پر ہوتی تو کوئی بات بھی تھی ، اس کی بنیاد تو اکثر و بیشتر تعصب تھا -

اس سلسلے میں خواجہ صاحب اس لیے معذور تھے کہ اقبال کے نظریۂ تصوّف کو تسلیم کرنے سے ان کی گدی نشینی وغیرہ کا سلسلہ کیسے جاری رہ سکتا تھا اور اکبر مرحوم کی روش اس لیے قابلِ چشم پوشی تھی کہ وہ عادتاً یا سن رسیدہ ہونے کی وجہ سے معاملے کو سرسری طور پر دیکھتے تھے - علامہ نے اکبر کو اپنے نظریے کی حقیقت سے آگاہ کرنے کے لیے ۱۱ جون ۱۹۱۸ کو خط لکھا جس میں اُنھوں نے شکایت کی کہ اکبر نے اصل مثنوی دیکھے بغیر رائے قائم کر لی ہے :

''پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کون تصوّف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے - میں نے جو کچھ لکھا ہے ، وہ نئی بات نہیں - حضرت علاو الدولہ سنجانیؒ لکھ چکے ہیں ، حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں - میں نے تو محی الدین اور منصور حلاج کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنجانیؒ اور جنیدؒ نے ان دونوں بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں - ہاں ان کے عقاید اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے - اگر اسی کا نام مادیت ہے تو بخدائے لایزال ، مجھ سے بڑھ کر مادہ پرست دنیا میں کوئی نہ ہوگا - معاف کیجیے گا ، مجھے آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے (ممکن ہے غلطی پر ہوں) کہ آپ نے مثنوی اسرارِ خودی کے صرف وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے تھے - باقی اشعار پر نظر شاید نہیں فرمائی - کاش آپ کو ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی کہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے -''

پھر کہتے ہیں :

''اسرارِ خودی میں حافظ پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کو خارج کر کے اور اشعار لکھے ہیں جن کا عنوان یہ ہے 'در حقیقتِ شعر و اصلاحِ

ادبیاتِ اسلامیہ' ۔ ان اشعار کو پڑھ کر مجھے یقین ہے کہ بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی اور میرا اصل مطلب واضح ہو جائے گا ۔''[۴۳]

اس کے بعد ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ کے خط میں فلسفۂ خودی کی اس طرح تشریح فرماتے ہیں :

''میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا ، اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے ۔ ۔ ۔ ۔ مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں :

''(۱) ایک وہ جو Lyric Poetry کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے ۔ یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے ۔

''(۲) دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیۂ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذاتِ باری میں ہے ، نہ احکامِ باری تعالیٰ میں ۔

''پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذہب و اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے ۔ میں ان دو قسموں کی بے خودی پر معترض ہوں اور بس ۔ حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات ، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے ، اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے ۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک 'فنا' ہے ، البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں ۔ خواجہ حافظؒ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے ان کے مقاصد کچھ اور تھے ۔ آیاتِ قرآنی جو آپ نے لکھی ہیں زیرِ نظر ہیں ۔ میں ان کے وہی معانی سمجھتا ہوں جو آپ کے ذہن میں ہیں ۔ حیاتِ دنیا بے شک لہو و لعب ہے ۔ ۔ ۔ ۔

۴۳۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۵۵ - ۵۶ ۔
اقبال نے ''رموزِ بے خودی'' کے دیباچے میں بھی یہی تصریح کی ہے ۔ ملاحظہ ہو سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۹۱ - ۱۹۲ ۔

''غرض یہ ہے کہ سلطنت ہو ، امارت ہو، کچھ ہو ، بجائے خود کوئی مقصد نہیں ہے بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے ۔ جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ رضوا بالحیٰوۃ الدنیا میں داخل ہے ۔ کوئی فعل مسلمان کا ایسا نہ ہونا چاہیے جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ اور ہو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔[۴۴]

حضرت اکبر کی مصالحانہ کوششوں سے اقبال اور خواجہ حسن نظامی کی ناراضگی ختم ہوگئی ۔ تاہم اکبر نے بزرگانہ انداز میں اقبال کے نظریات پر تنقید و تبصرہ کا سلسلہ جاری رکھا ۔ ۲۷ مئی ۱۹۱۸ کے خط میں سید سلیمان ندوی کو ان کے ایک مضمون ''اہل سنہ'' کے حوالے سے لکھتے ہیں :

''آپ نے 'ملا' و صوفی کی نظم کو خوب زندگی بخشی ۔ اقبال صاحب اس سے خوش نہ ہوئے ۔ خط آیا لیکن میں نہیں سمجھتا کہ وہ کس حق سے 'ملا' بنتے ہیں ۔ میں تو صوفی بنتا نہیں ۔ شاعری کا کچھ مذاق ہے اگرچہ بقول آپ کے شاعری اور تصوّف اور فلسفہ سب ایک ہے ۔ اقبال صاحب لکھتے ہیں کہ 'میں پرسنل خدا کو مانتا ہوں' جس کے معنی ہوئے شخصی ۔ یہ لفظ مغربی مصنفوں نے اختیار کیا ہے بمقابلہ فلاسفہ' اسلام کے خدا کے جس کا وجود عالم ہی کے ساتھ اور اسی میں طاری و ساری ہے ، الگ نہیں ہے ۔ اقبال صاحب کا مطلب ہے کہ ہندو فلاسفی الگ خدا کو نہیں مانتی اور صوفی بھی ہمہ اوست کہتے ہیں لیکن میں پرسنل خدا کو مانتا ہوں ۔ اس باب میں آپ نے صحیح لکھا ہے کہ یہ بحث ہی نہ کرنا چاہیے ۔ اسی نے اختلاف ڈالا ہے ۔ جو قرآن میں ہے وہی کہو ۔ پرسنل گاڈ کہنا اتنا ہی بے جوڑ ہے جس قدر ہمہ اوست کہنا ، بلکہ ہمہ اوست میں تو ایک بات ہے ، عربی الفاظ اور قرآن کی اصطلاح چھوڑ کر پرسنل گاڈ کیا معنی ؟ یہ میں آپ کو پرائیویٹ طور پر لکھتا ہوں ، مجھ کو کچھ معلوم نہیں کہ وہ کیا پوزیشن یا درجہ اپنا قائم کرنا چاہتے ہیں لیکن اقبال صاحب نیک نیتی سے احتیاط کا پہلو اختیار کرتے ہیں ۔ پروفیسر بھی تو ہیں ۔''[۴۵]

اکبر کی نظر میں اقبال کے صوفیانہ افکار اتنے اہمیت اختیار کر گئے

۴۴۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۵۹ ۔ ۶۲ ۔
۴۵۔ محمد نصیر ہمایوں ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۳۴ ۔ ۳۵ ۔
یہاں ''ملاّ و صوفی'' کے عنوان سے جس نظم کی طرف اشارہ کیا ہے

تھے کہ وہ اپنی نجی گفتگوؤں میں بھی ان کو نشانۂ تنقید و تعریض بناتے رہتے تھے ۔ مولوی قمر الدین راوی ہیں کہ

"[اکبر] نے فرمایا : ڈاکٹر اقبال نے تصوف اور حضرت حافظ شیرازیؒ پر جو اعتراضات کیے ہیں ان سے مجھے رنج ہوا اور یہ شعر نکل گئے :

مولوی ہو ہی چکے تھے نذرِ کالج اس سے قبل
خانقاہیں رہ گئی تھیں اب ہے ان کا انہدام
لکچرر مضمون لکھتے ہیں تصوف کے خلاف
الوداع اے ذوقِ باطن الوداع اے فیضِ عام

اقبال کی یہ تحقیق کہ حافظ کی شرابِ عرفان حقیقت میں انگور اور میوے کی شراب تھی بذاتِ خود کسی معجونِ فلک سیر کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے :

بنیاد ڈالتے ہیں وہ حکمت کے باغ کی
وہسکی سے ہو رہی ہے صفائی دماغ کی" ۴۶

اسی طرح ۱۳ ستمبر ۱۹۱۹ کے "روز نامچے" میں رقم طراز ہیں :

"فرمایا ، ڈاکٹر اقبال نے تصوف کے خلاف جو ہنگامہ برپا کر دیا

وہ یہ ہے :

گو کہ دونوں ہی نظر آتے ہیں نیک
ایک ظاہر ایک میں باطن کی ٹیک
میں نے پوچھا ایک اور اک کے ہوئے
دے جواب اس کا تمھاری طبعِ نیک
بے تکلف کہہ دیا مُلّا نے دو
حضرتِ صوفی یہ بولے پھر بھی ایک

یعنی 'ملا' کی نظر ظاہر پر پڑی ہے اور صوفی کی باطن پر ۔ اعداد کی ظاہری کثرت میں ایک کی وحدت مضمر ہوتی ہے ۔ ایک اور ایک بظاہر دو ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں دو کا عدد ایک ہی کا دو چند ہوتا ہے ۔

۴۶ ۔ مولوی قمر الدین بدایونی ، مرتب ، "بزم اکبر" ، ص ۷۷ ۔

ہے اس پر میں نے کہا :

تقلیدِ غرب و ترکِ عبادت پہ ہیں خموش
لے بیٹھے ہیں وہ صوفیٔ خانہ خراب کو

افسوس

قرآن سمجھ لیں گے ذرا پاس تو ہو لیں
و الناس بھی دیکھیں گے ذرا ناس تو ہو لیں"[۴۷]

۲۷ اپریل ۱۹۲۰ کا "روز نامچہ" ملاحظہ ہو :

"فرمایا ، اقبال صاحب نے حافظ اور تصوف کے خلاف ایک علیحدہ مورچہ قائم کیا ہے ۔ میں نے انہی خیالات سے متاثر ہو کر کہا ہے :

لیڈر کو دیکھتا ہوں تصوف پہ معترض
کالج کے کیڑے پڑ گئے دلقِ فقیر میں
تمہاری شاعری یہ پھلجڑی ہے یا پٹاخا ہے
یہ حافظ ہی کی محفل ہے جہاں کاسہ دہانا ہے"[۴۸]

اسی طرح ۱۲ مئی ۱۹۲۱ کے خط میں سر عبدالقادر کو علامہ اقبال کی یورپ میں مقبولیت کے سلسلے میں اپنے نقطۂ نظر سے آگاہ کرتے ہیں :

"مجھ کو معلوم ہو چکا تھا کہ ڈاکٹر اقبال کی مثنوی انگلستان میں پسند ہوئی ۔ مجھ کو یہ شعر یاد آیا :

رقیب سرٹیفکیٹ دیں تو عشق ہو تسلیم
یہی ہے عشق تو اب ترکِ عاشقی اولیٰ

میں اقبال صاحب کی قدر اس سبب سے نہیں کرتا کہ دربارِ لندن میں وہ مقبول ہیں :

طالب ہوں میں تو اپنے ہی دل کی نگاہ کا
سودا نہیں ہے مجھ کو حریفوں کی آہ کا

لیکن وہ بھی کیا کریں مجبور ہیں ۔ میں تو زندگی ختم کر چکا ۔ اور ہمیشہ ادھر سے بے لیاز رہا ۔ وہ تعلیم ہی نہیں ۔ میں نے تو دو چار لفظوں میں اپنا

۴۷- ایضاً ، ص ۸۴ ۔ ۴۸- ایضاً ، ص ۱۳۷ ۔

مطلب ادا کر دیا ہے :

عشق کو کیوں بے خودی مقصود ہے
حسن بے حد ہے خودی محدود ہے"[۴۹]

آخر کار جب اقبال نے دیکھا کہ حافظ پر لکھے گئے اشعار اور تصوف کے خلاف لکھے گئے دیباچے سے مقصد حاصل ہو چکا ہے اور اس بحث مباحثے سے مفید نتائج برآمد نہیں ہو رہے ، نیز ان کے والد کا بھی یہی مطالبہ ہے ، تو انھوں نے "اسرار خودی" کے دوسرے ایڈیشن میں "دیباچہ" اور "خواجہ حافظ شیرازی" پر کہے گئے ۳۵ اشعار خارج کر دیے ۔ "اسرار خودی" کا دوسرا ایڈیشن غالباً ۱۹۱۹ یا ۱۹۲۰ میں شائع ہوا ۔ اس کے ایک صفحے کے مختصر سے دیباچے میں حضرت علامہ نے دیباچہ حذف کرنے اور خواجہ حافظ کے متعلق اشعار میں ترمیم کرنے کی وجہ بتائی ہے :

"اگرچہ ان سے محض ایک ادبی نصب العین کی تنقید مقصود تھی اور خواجہ حافظ کی شخصیت سے سروکار نہ تھا تاہم اس خیال سے کہ یہ

۴۹- محمد نصیر ہمایوں ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۳۸ - ۱۳۹ -
"اسرار خودی" کا انگریزی ترجمہ پروفیسر نکلسن نے کیا اور ۱۹۲۰ میں شائع ہوا جس پر یورپ کے بلند پایہ نقادوں نے علمی جریدوں میں زوردار تبصرے کیے ۔ اکبر کو اقبال کی یہ شہرت و مقبولیت بہرحال پسندِ خاطر نہ ہوئی ۔ اس سلسلے میں مولوی قمر الدین صاحب کے "روز نامچے" (کتاب مذکور ، ص ۸۱) میں سے ایک اقتباس نقل کیا جاتا ہے : "(اکبر نے) فرمایا : اقبال کی مثنوی کا یورپ میں ترجمہ ہوا اور اس کو بہت داد دی گئی ۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ فارسی زبان ، ایشیائی فلسفہ اور عرفان اور اس کے یورپین قدردان ۔ اس پر اقبال صاحب شاداں و فرحاں اور اگر اہلِ ایران جو اہلِ زبان ہیں داد دیتے تو ایک امتیازی بات بھی تھی ۔ میں اس یورپین ترجمے اور داد کو ہرگز قابلِ افتخار نہیں سمجھتا ۔ میں نے اسی پر کہا ہے :

رقیب سرٹیفکیٹ دیں تو عشق ہو تسلیم
یہی ہے عشق تو اب ترکِ عاشقی اولیٰ"

طرزِ بیان اکثر احباب کو ناگوار ہے میں نے ان اشعار کو نکال کر ان کی جگہ نئے اشعار لکھ دیے ہیں جن میں اس اصول پر بحث کی ہے جس کی رُو سے میرے نزدیک کسی قوم کے لٹریچر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنا چاہیے ۔ پہلی ایڈیشن کے اُردو دیباچے کی اشاعت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی ۔‘‘۵۰

اور یوں یہ معاملہ کسی حد تک ختم ہوگیا اور اکبر کو اقبال کے کردار کی بلندی اور کشادہ دلی کا معترف ہونا پڑا ۔ ایک خط میں فرماتے ہیں :

’’حضرت اقبال کی مشغولی فی الطاعۃ سے نہایت خوشی ہوئی ۔ اس سے دل لگ جائے تو سلطنت ہیچ ہے :

چوں مجنوں سربرآورد از تنِ خاک
ندا آمد بہ او از ایزدِ پاک

کہ اے مجنوں چہ آوردی بدرگاہ
بر آمد از دلِ مجنوں یکے آہ

کہ چنداں شورِ لیلیٰ در سرم بود
کجا پروائے روزِ محشرم بود

’’جب لیلیٰ کے تصور میں یہ محویت تھی تو لیلیٰ آفریں کی محبت میں کیا کچھ نہیں ہو سکتا ۔ میں ان کو مبارک باد لکھوں گا ۔ انجمن کے جلسے میں وہ مجھے اصرار و شوق کے ساتھ مدعو کرتے ہیں ۔ میری اسیری و معذوری کے حالات سے وہ آگاہ ہیں ۔ خدا مسبب الاسباب ہے ۔

۵۰۔ ’’اسرارِ خودی‘‘ کے دوسرے ایڈیشن کے سنِ طباعت (۱۹۱۹ - ۲۰) کا تعین جناب محمد عبداللہ قریشی صاحب نے کیا ہے جس کا ذکر انھوں نے راقم کے نام ایک خط محررہ ۲۰ جولائی ۱۹۷۳ میں کیا ہے ۔ ان کے خیال میں چونکہ علامہ نے بھی یہی باتیں ۱۷ مئی ۱۹۱۹ کے ایک خط میں مولانا محمد اسلم جیراجپوری کو لکھی تھیں (ملاحظہ ہو شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۵۲) ، لہٰذا اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ کتاب ۱۹۱۹ یا ۱۹۲۰ میں طبع ہوئی ۔

شاید نجات پا جاؤں ۔''۵۱

خواجہ حسن نظامی نے ''محرم نامہ'' لکھا تو اکبر نے ایک خط میں اس کے حوالے سے ''اسرارِ خودی'' کی شاعرانہ عظمت کا یوں اعتراف کیا ہے : ''محرم نامہ اسرارِ خودی تک نہیں پہنچا مگر ہے قابل داد ۔''۵۲

ایک خط میں خودی اور بے خودی کی توضیح یوں فرماتے ہیں :

''ڈاکٹر اقبال نے بھی سری کرشن مہاراج کا ذکرِ خیر 'اسرارِ خودی' میں کیا ہے ۔ جناب امیر کی بھی بہت مدح کی ہے ۔ سر علی امام صاحب کے نام معنون فرمایا ہے ۔ ۔ ۔ 'اسرارِ خودی' کی توضیح میں میں نے واحد صاحب کو ایک مطلع (قطعہ ؟) لکھ بھیجا ہے ۔ دو چار لفظ ہیں لیکن توضیح ہوگئی :

عشق میں کیوں سوالِ بے خودی مقصود ہے
حسن بے حد ہے خودی محدود ہے
منکشف ہو جائیں اسرارِ خودی
بے خودی کا بھی یہی دستور ہے''۵۳

اکبر و اقبال کی ملاقاتیں

اکبر و اقبال کے درمیان ہونے والی ابتدائی خط و کتابت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال حضرت اکبر سے ملاقات کے بے حد خواہش مند تھے ۔ ۱۹۱۳ کے اوائل میں دونوں میں پہلی مرتبہ ملاقات ہوئی ۔ اس کا علم اس خط سے ہوتا ہے جو انھوں نے ۲۷ جنوری کو مرزا سلطان احمد کے نام لکھا :

---

۵۱ - ۵۳ ۔ اختر انصاری اکبر آبادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۷۲ ، ۱۷۳ ۔

''کلیاتِ اکبر'' (جلد دوم ۔ سوم ، ص ۳۰۲) میں یہ اشعار یوں درج ہیں :

عشق کو کیوں بے خودی مقصود ہے حسن بے حد ہے خودی محدود ہے
منکشف ہو جائیں اسرارِ خودی بے خودی کا بھی یہی مقصود ہے
شرم آدم ہے اطاعت نفس کی وہ ملائک کا اگر مسجود ہے

"ڈاکٹر اقبال صاحب نے بڑی زحمت اٹھائی - صرف چند گھنٹوں کے لیے مجھے ملنے کو الہ آباد تشریف لائے تھے -"۵۴

دوسری مرتبہ اسی سال ستمبر کے قریب ملاقات ہوئی جبکہ علامہ اسیرانِ کالپور کے سلسلے میں الہ آباد بھی گئے - اکبر مولانا ماجد کے نام ۱۰ ستمبر ۱۹۱۳ کو لکھتے ہیں :

"علیل تھا - پھر مہمانوں کا سلسلہ رہا - کل ڈاکٹر اقبال صاحب جو مجھ سے ملنے کے لیے تشریف لائے تھے دہلی گئے - اس سبب سے جوابِ خط اب تک نہ لکھ سکا -"۵۵

اسی طرح ۱۹۱۵ میں بھی علامہ اقبال اکبر سے ملنے گئے - وجہ سفر محض اکبر کی ملاقات تھی - تین سال بعد ۱۹۱۸ میں اقبال نے اپنی آمد کی اطلاع دی تو اکبر بے حد مسرور ہوئے - اپنی اس مسرت کی طرف اپنے خط میں یوں اشارہ کرتے ہیں :

"کل ڈاکٹر صاحب کا خط آیا ہے کہ ۱۶ یا ۱۷ مارچ کو میں الہ آباد آؤں گا اور میرے ساتھ ایک اور صاحب ہوں گے جو صرف آپ ہی کے اشتیاق میں آئے ہیں - تین سال پیشتر اقبال صاحب جب میرے مہمان ہوئے تھے مجھی سے ملنے آئے تھے - دو دفعہ تشریف لائے تھے - اس وقت میں اس قدر دل گرفتہ اور ضعیف نہ تھا - تاہم کچھ دلچسپی کی امید ہے - ڈاکٹر صاحب سوشل طور پر ایک نعمت ہوں گے -"۵۶

غالباً یہ ملاقات دسمبر ۱۹۱۹ تک نہیں ہو سکی - ۲۵ نومبر ۱۹۱۹ اور ۷ دسمبر ۱۹۱۹ کے خطوط میں ماجد صاحب کو لکھتے ہیں کہ اقبال اور مرزا سلطان احمد ملنے کے لیے آنے والے ہیں -۵۷

۵۴- "مکتوباتِ اکبر بنام مرزا سلطان احمد"، ص ۲۹ -
۵۵- مولانا عبدالماجد دریا بادی، مرتب، کتاب مذکور، ص ۴۸ -
۵۶- اختر انصاری اکبر آبادی، مرتب، کتاب مذکور، ص ۱۴۷ -
۵۷- مولانا عبدالماجد دریا بادی، مرتب، کتاب مذکور، ص ۱۴۶ - ۱۴۷ -

۱۹ مارچ ۱۹۲۰ کے خط میں لکھا : ''ڈاکٹر اقبال ملنے آئے تھے - تین دن رہ کر گئے - کہتے ہیں آپ کے ساتھ رہتا تو ایک مجموعہ مرتب کرتا -''۵۸

مولانا ماجد کی سفارش

اکبر کو اقبال پر بہت اعتماد تھا - یہی وجہ ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے مولانا عبدالماجد دریا بادی کی سفارش اقبال سے کی کہ وہ انھیں یونیورسٹی میں اُردو لیکچرار کی ملازمت دلوا دیں - ۹ فروری ۱۹۱۵ کے خط میں اکبر نے دریا بادی صاحب کو لکھا ہے :

''میں آپ کے خط کو ڈاکٹر اقبال صاحب کے پاس بھیجتا ہوں - اگر کوئی دوسری تجویز پیش نظر نہ ہوئی تو ڈاکٹر صاحب غالباً لحاظ فرمائیں گے -''۵۹

۱۱ فروری کو دوبارہ لکھتے ہیں :

"میں نے اسی وقت ایک طویل تحریر کے ساتھ جس میں مختصراً آپ کے اوصاف مندرج تھے مع آپ کے خط کے ڈاکٹر اقبال صاحب کو بھیج دیا تاکہ وہ آپ کی پاکیزہ اور ستھری زبان اُردو کو خود سیکھ لیں -''۶۰

۵۸- اس کے برعکس سید عشرت حسین صاحب کے بیان کے مطابق (کتاب مذکور ، ص ۲۲۸) ، اقبال اکبر سے صرف دو مرتبہ ملنے آئے : ''ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم نے دو دفعہ محض حضرت قبلہ کی ملاقات کے لیے الہ آباد کا سفر کیا - دونوں دفعہ عشرت منزل میں ٹھہرے'' -

بہت ممکن ہے کہ عشرت صاحب نے سنی سنائی بات نقل کر دی ہو ، یا محض قیاس سے کام لیا ہو ، کیونکہ وہ بسلسلۂ ملازمت اکثر گھر سے دور رہتے تھے - متن میں مندرج خطوط اس بات کے شاہد ہیں کہ اقبال اور اکبر کے مابین کم از کم چار مرتبہ ملاقات ہوئی - کاش ان ملاقاتوں کی تفصیل مل جاتی تو اکبر کی شخصیتوں کے کئی ایسے گوشوں کا علم ہو سکتا جو ہماری نگاہوں سے اوجھل رہے ہیں -

۵۹- عبدالماجد دریا بادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۷۴ -

۶۰- ایضاً ، ص ۷۵ -

ڈاکٹر اقبال نے خط کا جواب ارسال کیا جسے اکبر نے ماجد صاحب کو بھیج دیا ۔ اکبر کے ۱۵ فروری کے خط سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے خیال میں اقبال اور ماجد کی ملاقات ضروری تھی ۔ "ڈاکٹر صاحب کا خط بجنسہٖ ارسال خدمت ہے ۔ کاش آپ کی ان سے ملاقات مراسلت ہو جاتی ۔"۶۱

۲۱ مارچ ۱۹۱۵ کو رقم طراز ہیں :

"حضرت اقبال صاحب کا خط آیا ہے ۔ یہ فقرہ اسی میں ہے 'عبدالماجد صاحب کی نسبت رجسٹرار یونیورسٹی کو لکھا ہے ۔ دیکھیے سنڈیکیٹ اُردو لیکچرر شپ کا کیا فیصلہ کرتی ہے ۔"۶۲

معلوم ہوتا ہے کہ کام بن نہیں سکا کیونکہ اس کے بعد کسی خط میں اس بات کا ذکر نہیں ملتا یا یہ کہ مولانا دریا بادی صاحب کا ارادہ ہی بدل گیا ۔

آموں کے تحفے

اکبر مرحوم ڈاکٹر صاحب پر کس قدر شفقت فرماتے تھے ؟ — اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے ۔ چونکہ اقبال کو آموں سے خاص رغبت تھی اور اس کا علم اکبر کو بھی تھا ، اس لیے وہ الہٰ آباد سے آموں کے ٹوکرے بطور تحفہ بھجوایا کرتے تھے ، ایک دفعہ لنگڑا آم کا پارسل بھیجا تو اقبال نے شکریے میں یہ شعر لکھ بھیجا جس نے بڑی شہرت حاصل کی :

اثر یہ تیرے اعجازِ مسیحائی کا ہے اکبر
الہ آباد سے لنگڑا چلا لاہور تک پہنچا

نظمِ اقبال کی تعریف

۱۴ دسمبر ۱۹۱۸ کے خط میں اقبال نے اکبر سے درخواست کی کہ

۶۱- ایضاً ۔

۶۲- ایضاً ، ص ۷۷ ۔

وہ ''شکوہ اور جوابِ شکوہ'' کی نئی اشاعت کا دیباچہ تحریر کریں :

''ایک نہایت مخلص نوجوان یہاں لاہور میں ہے ، تاجر کتب ہے اور مجھ سے کہتا ہے کہ 'شکوہ اور جوابِ شکوہ' کو پھر شائع کرنا چاہیے ، مگر مولانا اکبر دیباچہ لکھیں ۔ میں نے آپ کی طرف سے ہر چند عذر کیا مگر وہ مصر ہے ۔ آخر میں نے اس سے وعدہ کر لیا کہ مولانا کی خدمت میں عرض کروں گا ۔ ایسی فرمائش کرتے ہوئے حجاب آتا ہے کہ مجھے آپ کے ضعف و ناتوانی کا حال معلوم ہے ۔ تاہم اگر کسی روز طبیعت شگفتہ ہو اور آلام و افکار کا احساس شگفتگیِ طبع سے کم ہوگیا ہو تو دس پندرہ سطور اس کی خاطر لکھ ڈالیے ۔ یہ لڑکا آپ کا غائبانہ مرید ہے ۔''[۶۳]

اکبر نے دیباچہ لکھا یا نہیں اور اگر لکھا تو چھپا یا نہیں — اس کے بارے میں بالتحقیق معلوم نہیں ہو سکا ۔ البتہ ان کے کلام میں ''ڈاکٹر اقبال کی ایک نظم کی تعریف'' کے عنوان سے دو شعر ضرور ملتے ہیں ، اور مرتب نے حاشیہ میں لکھا ہے : ''یہ تحقیق نہیں ہو سکا کہ علامہ اقبال کی کس نظم کی تعریف میں یہ شعر کہے گئے تھے''[۶۴] ، حالانکہ یہ رباعی اقبال کی نظم ''شمع اور شاعر'' کے بارے میں ہے جو آپ نے انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے سالانہ اجلاس ۱۹۱۲ میں پڑھ کر سنائی ۔ وہ اتنی مقبول ہوئی کو اس کے بعض اشعار لوگوں کی زبان پر چڑھ گئے ۔ روز نامہ ''زمیندار'' نے اپنی ۱۱ اپریل ۱۹۱۲ کی اشاعت میں اس پر تعریفی نوٹ لکھا اور چند بند شائع کئے ۔ حضرت اکبر الہ آبادی نے یہ دیکھ کر ۱۳ اپریل ۱۹۱۲ کو مندرجہ ذیل خط مدیر ''زمیندار'' کے نام لکھا جو ۱۹ اپریل ۱۹۱۲ کو شائع ہوا :

''ڈاکٹر اقبال صاحب کی نظم کے دو تین بند جو زمیندار میں چھپے ہیں میں نے دیکھے ۔ وہ نظم اس کی مستحق ہے کہ اس کی مدح جائے ۔

۶۳- شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲/۶۹ - ۷۰ -
۶۴- بھیا احسان الحق ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۱/۳۹۶ ۔

یہ رباعی پیش کرتا ہوں :

اس لفظم کا لفظ لفظ ہے منبعِ نور ہر حرف سے ہے تجلیٔ حق کا ظہور
اوج ملکوت کا ہے عالم ہر لفظ ہر بیت اقبال کی ہے بیت المعمور"۶۵

کلامِ اکبر کی تضمین

یہ حقیقت ہے کہ ایک شاعر جب کسی بڑے شاعر سے عقیدت کا اظہار کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ وہ اس کے کلام میں تضمین کرے - یہ تضمین تائید کا رنگ لیے ہوئے ہوتی ہے - تضمین کرنے والا بجا طور پر یہ سمجھتا ہے کہ اس طرح وہ اپنے بیان کو زیادہ موثر اور مستند بنا رہا ہے - فروری ۱۹۱۹ کے لگ بھگ اکبر نے یہ شعر کہا جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو انھوں نے ۱۱ فروری ۱۹۱۹ کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھا :

طاعتِ باری سے دل کو شاد رکھ
ان وعد اللہ حقٌ یاد رکھ۶۶

علامہ اقبال نے اس پیغام کو جو اہمیت دی وہ مندرجہ ذیل اشعار سے ظاہر ہے :

گرچہ تو زندانیٔ اسباب ہے قلب کو لیکن ذرا آزاد رکھ
عقل کو تنقید سے فرصت نہیں عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ
اے مسلماں ہر گھڑی پیشِ نظر آیۂ لا یخلف المیعاد رکھ
یہ لسان العصر کا پیغام ہے ان وعد اللہ حقٌ یاد رکھ

لسان العصر پر مضمون

علامہ اقبال نے اکبر کی شاعری پر انگریزی میں ایک مضمون

۶۵- ماہنامہ "ادبی دنیا" ، لاہور ، بابت اپریل - مئی ۱۹۷۰ -
۶۶- محمد نصیر ہمایوں ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲۰ -

سپرد قلم کیا ۔ اس کا عنوان تھا[٦٧] :

"Touch of Hegelianism in *Lisanul Asr* Akbar"

اس میں انھوں نے اکبر کے اس شعر :

جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں
عقیدے عقل عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

پر بہت عمدہ تبصرہ کیا ۔ یہ مضمون "نیو ایرا" لکھنو میں شائع ہوا ۔ اس کی اطلاع مولانا ماجد نے اکبر کو دی تو اکبر نے ۲۲ مارچ ۱۹۱۹ کو اس کی نقل بہم پہنچانے کی فرمائش کی :

"اگر مطول مضمون نہ ہو تو اس کی نقل بخط صاف بھیج دیجیے ، کم سے کم جو فقرات خاص ہوں ۔ کاتب کی اُجرت دے دی جائے گی"۔[٦٨]

شاید یہ پرچہ ماجد صاحب کی فائل سے گم ہوگیا ۔ لہٰذا وہ تعمیلِ حکم نہ کر سکے ۔ اس صورتِ حال کا علم اکبر کو ہوا تو اُنھوں نے ۲۷ مارچ ۱۹۱۹ کے خط میں فرمایا :

" 'نیو ایرا' کا کچھ خیال نہ کیجیے ۔ اس کو دیکھ کر اس کا ماحصل دو سطروں میں اُردو میں بشرطِ فرصت مجھ کو لکھ دیجیے گا ، نوٹ کرلوں گا ۔ تاریخ ۱۸ اگست ۱۹۱۸ دریافت ہوگئی کافی ہے ۔"[٦٩]

کلامِ اکبر کی داد

اقبال نے کچھ عرصہ اسلامیہ کالج میں فلسفے کے پروفیسر کی حیثیت سے فرائضِ تدریس سرانجام دیے ۔ اس سلسلے میں انھوں نے اکبر الہ آبادی کو ۲۸ نومبر ۱۹۱۸ کو جو خط لکھا وہ ان کے تعلیمی نظریات میں

٦٧- دیکھیں ایس ۔ اے ۔ واحد کی مذکورہ انگریزی کتاب ، ص ۸۷ - ۸۹ ۔

٦٨- مولانا عبدالماجد دریابادی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۴۸ ۔

٦٩- ایضاً ، ص ۱۴۹ ۔

بڑی اہمیت رکھتا ہے :

''جواب لکھنے میں تاخیر ہوئی جس کے لیے معافی چاہتا ہوں ۔ وجہ یہ ہے کہ آج کل معمول سے زیادہ مصروفیت ہے ۔ اسلامیہ کالج لاہور کے پروفیسر فلسفہ ڈاکٹر بیگ چیچک کی بیماری سے دفعۃً انتقال کرگئے اور انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے اصرار پر دو ماہ کے لیے کالج کی ایم ۔ اے ۔ کی جماعت مجھ کو لینی پڑی ۔ امید ہے دو ماہ تک نیا پروفیسر مل جائے گا ۔ یہ لڑکے شام کو ہر روز میرے مکان پر آ جاتے ہیں ۔ دن میں جو تھوڑی بہت فرصت ملتی ہے اس میں ان کے لیکچر کے لیے کتب دیکھتا ہوں ۔ لیکچر کیا ہیں ، انسان کی ذہنی مایوسیوں اور ناکامیوں کا افسانہ ہے جسے عرفِ عام میں تاریخِ فلسفہ کہتے ہیں ۔ ابھی کل شام ہی میں ان کو آپ کا یہ شعر سنا رہا تھا :

میں طاقتِ ذہن غیر محدود جانتا تھا ، خبر نہیں تھی
کہ ہوش مجھ کو ملا ہے 'تل کر نظر بھی مجھ کو ملی ہے نپ کر

''سبحان اللہ ! کیا خوب کہا ہے ۔ جزاک اللہ !

''بہرحال ان لیکچروں کے بہانے سے ان لڑکوں کے کان میں کوئی نہ کوئی مذہبی نکتہ ڈالنے کا موقع مل جاتا ہے :

جان حاضر ہے مگر راہِ خدا ملتی نہیں''۷۰

اکبر کی نصیحت اقبال کو

ایک خط میں اکبر نے اقبال کو نصیحت کی کہ وہ اپنے والدِ ماجد کا خاص خیال رکھیں ۔ غالباً ان کا خیال ہوگا کہ جس طرح ان کے صاحبزادے سید عشرت حسن انھیں لندن جا کر بھول گئے تھے ، اسی طرح اقبال بھی اپنے والد کی خدمت نہ کرتے ہوں گے ۔ اس پر اقبال نے ۱۲ اگست ۱۹۱۸ کو سیالکوٹ سے انھیں خط لکھا جس میں اپنے طرزِ عمل کی یوں وضاحت فرمائی :

''واقعی آپ نے سچ فرمایا کہ ہزار کتب خانہ ایک طرف اور باپ کی نگاہِ شفقت ایک طرف ۔ اسی واسطے تو جب کبھی موقع ملتا ہے ان کی

۷۰۔ شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ۲/۴۳ – ۴۴ ۔

خدمت میں حاضر ہوتا ہوں اور پہاڑ پر جانے کی بجائے ان کی گرمیِ صحبت سے مستفید ہوتا ہوں ۔''[۷۱]

اکبر کی وفات پر

اکبر الہ آبادی نے ایک مہینے کی شدید نقاہت اور ضعف کے بعد ۹ ستمبر ۱۹۲۱ کو وفات پائی ۔ اقبال کو روزنامہ ''زمیندار'' لاہور کے ذریعے اس حادثۂ فاجعہ کا علم ہوا ۔ انھوں نے پہلے تو ۱۲ ستمبر ۱۹۲۱ کو اکبر کے صاحبزادے سید عشرت حسین کے نام ایک تار ارسال کیا جس کا مضمون یہ تھا :

"Heartfelt sympathy. India loses a great personality."

پھر اسی تاریخ کو ایک مفصل تعزیت نامہ ارسال کیا جس سے اقبال اور اکبر کے باہمی تعلقات پر روشنی پڑتی ہے :

''ابھی 'زمیندار' سے آپ کے والدِ بزرگوار (اور میرے مرشدِ معنوی) کے انتقال پُرملال کی خبر معلوم ہوئی ۔ انا للہ و انا الیہ راجعون ۔

''اس بات کا ہمیشہ قلق رہے گا کہ ان سے آخری ملاقات نہیں ہو سکی ۔

''میں اور میرے ایک دوست قصد کر رہے تھے کہ ذرا گرمی کم ہو جائے تو ان کی زیارت کے لیے الہ آباد کا سفر کریں ۔ انھوں نے اپنے آخری خط میں مجھے لکھا بھی تھا کہ 'امسال ضرور ملنا ، بعض باتیں ایسی ہیں کہ خطوط میں نہیں سما سکتیں'۔ میری بدنصیبی ہے کہ میں ان کے آخری دیدار سے محروم رہا ۔ ہندوستان اور بالخصوص مسلمانوں میں مرحوم کی شخصیت قریباً ہر حیثیت سے بے نظیر تھی ۔

''اسلامی ادیبوں میں تو شاید آج تک ایسی نکتہ رس ہستی پیدا نہیں ہوئی اور مجھے یقین ہے کہ تمام ایشیا میں کسی قوم کے ادبیات کو اکبر نصیب نہیں ہوا ۔ فطرت ایسی ہستیاں پیدا کرنے میں بڑی بخیل ہے ۔ زمانہ سینکڑوں سال گردش کھاتا رہتا ہے جب آ کے ایک اکبر اُسے ہاتھ آتا ہے ۔

''کاش اس انسان کا معنوی فیض اس بد قسمت ملک اور اس کی

۷۱- ایضاً ، ۲/۶۶ ۔

بد قسمت قوم کے لیے کچھ عرصہ اور جاری رہتا ۔

"خدا تعالیٰ اپنے حبیب کے صدقے ان کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور آپ کو صبرِ جمیل عطا فرمائے۔ میں نے ابھی ایک تار بھی آپ کو دیا ہے"۔۴۲

۱۶ ستمبر ۱۹۲۱ کو مولانا گرامی جالندھری کے نام ایک خط میں اقبال نے اکبر کی وفات پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے ان کی عظمت پر اس طرح تبصرہ کیا ہے :

"اکبر مرحوم بے نظیر آدمی تھے۔ وہ اپنے رنگ کے پہلے اور آخری شاعر تھے ۔ مگر شاعری کو چھوڑ کر ان کا پایہ روحالیات میں کم بلند نہ تھا ۔ اس بات کی خبر شاید ان کے عزیزوں کو بھی نہ تھی ۔ یوں کئی سال سے ان کے وقت کا بیشتر حصہ قرآن پڑھنے میں گزرتا تھا اور ان کی زندگی رفیقِ اعلیٰ سے ملنے کے لیے ایک تڑپ تھی ۔ مگر گذشتہ دو سال سے تو وہ موت کے بہت متمنی تھے کہ کوئی خط مشکل سے ہوگا جس میں انھوں نے اس خواہش کا اظہار نہ کیا ہو ۔

"ایک انگریز مصنف لکھتا ہے کہ جوں جوں ہماری عمر بڑھتی ہے زندگی سے محبت ہوتی جاتی ہے ۔ اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ طویل العمری سے عروسِ حیات سے ہمارا اختلاط بڑھتا رہتا ہے ، اور اختلاط کا نتیجہ اُنس ہوتا ہے ۔ بہرحال وجہ کچھ بھی ہو میں نے تو یہ کلیہ صوفی اکبر مرحوم کی صورت میں صحیح نہ پایا ۔ خدا ان کو غریق رحمت کرے ۔ مسلمانانِ ہند کو اپنے اس نقصان کا شاید پورا پورا احساس نہیں ہے"۔۴۳

اکبر کا مرثیہ

اپنے انہی مخلصانہ جذبات کے اظہار کے لیے انھوں نے اکبر کا مرثیہ کہا :

دریغا کہ رخت از جہاں بست اکبر حیاتش بحق بود روشن دلیلے

۴۲- سید عشرت حسین ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۶۲ - ۱۶۳ -

۴۳- محمد عبداللہ قریشی ، مرتب ، "مکاتیبِ اقبال بنام گرامی" ، ص ۱۷۷ - ۱۷۸ -

سرودۂ طور معنی کلیمے | بہ بت خانۂ دور حاضر خلیلے
نوائے سحرگاہ او کاروان را | اذان درائے پیام رحیلے
ز دلہا بسر افگندۂ لات و عزیٰ | بجانہا کشائندۂ سلسبیلے
دماغش ادب خوردۂ عشق و مستی
دلش پرورش دادۂ جبرئیلے"[۴۷]

اقبال کا خراج تحسین

اسی زمانے کے لگ بھگ علامہ اقبال نے پنڈت جواہر لعل نہرو اور بعض قادیانی رسائل وغیرہ کی تنقید کے جواب میں اپنے مشہور زمانہ مضامین سپرد قلم فرمائے۔ ان میں سے ایک مضمون "قادیانی اور جمہور مسلمان" ہے۔ اس میں انھوں نے مرزا غلام احمد قادیانی کے دعویٰ نبوت کے تمدنی و اجتماعی اثرات پر بحث کرتے ہوئے اکبر الہ آبادی کو ملت اسلامیہ کا شاعر عظیم قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"۔۔۔ ہندوستان میں کوئی مذہبی سٹے باز اپنی اغراض کی خاطر ایک نئی جماعت کھڑی کر سکتا ہے اور یہ لبرل حکومت اصل جماعت کی وحدت کی ذرہ برابر پروا نہیں کرتی۔ بشرطیکہ یہ مدعی اُسے اپنی اطاعت اور وفاداری کا یقین دلا دے اور اُس کے پیرو حکومت کے محصول ادا کرتے رہیں۔ اسلام کے حق میں اس پالیسی کا مطلب ہمارے شاعر عظیم اکبر نے اچھی طرح بھانپ لیا تھا جب اس نے اپنے مزاحیہ انداز میں کہا :

گورنمنٹ کی خیر یارو مناؤ
انا الحق کہو اور پھانسی نہ پاؤ"[۴۸]

۴۷۔ "یہ مرثیہ 'پیام مشرق' کے پہلے ایڈیشن میں شائع ہوا تھا مگر بعد کے ایڈیشنوں سے علامہ نے حذف کر دیا۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ 'پیام مشرق' میں علامہ کے پیش نظر زیادہ تر وہ مسائل تھے جن کا تعلق اقوام و ملل کی موت اور زندگی سے تھا اور مرثیہ کی نوعیت ایک دوست کا نوحہ ہونے کی حیثیت سے صرف شخصی اور ذاتی تھی" (سید عبدالواحد و محمد عبد اللہ قریشی، مرتبہ، "باقیات اقبال"، ص ۲۳۹)۔

۴۸۔ لطیف احمد شروانی، مرتب، "حرف اقبال"، ص ۱۱۷۔

معین الدین عقیل

اتا ترک اور اقبال

بیسویں صدی میں ترکیہ کا مسئلہ عالمِ اسلام کے مسلمانوں کے لیے ایک مذہبی اہمیت اختیار کر گیا تھا ۔ مسلمانوں کے جذبات کو ۱۸۷۷ میں روس اور ترکیہ کے مابین اور ۱۸۹۷ میں یونان اور ترکیہ کے مابین جنگوں سے جو شدید دھچکا پہنچا تھا ، یورپی ممالک کی جارحیت کے نتیجے میں ۱۹۰۸ سے ۱۹۱۴ تک ترکوں کے قبضے سے بہت سے علاقے نکل گئے ، جو اتنے بڑے نقصانات تھے کہ ان علاقوں کے نصف اور چوتھائی سے ایک ایک سلطنت بن سکتی تھی ، تو مسلمانوں کا مضطرب ہونا فطری امر تھا ۔ پھر جب ترکیہ جنگِ عظیم میں شریک ہوا تو اب ان میں جزیرۃ العرب ، اماکنِ مقدسہ ، خلافت وغیرہ کے تعلق سے نئے اندیشے پیدا ہوئے ۔ اگر جرمنی کو شکست ہوئی تو مسلمانوں کا کہیں ٹھکانا نہ رہ سکے گا ۔ ترکیہ اس وقت دنیا میں مسلمانوں کی واحد آزاد سلطنت تھی اور خلافت کی وجہ سے اس کے ساتھ یہ امید قائم تھی کہ اس کے ذریعے کسی وقت مسلمانانِ عالم کے لیے مرکزیت کی ایک صورت پیدا ہو جائے گی ۔ اکتوبر ۱۹۱۱ میں طرابلس میں اٹلی کی فوجی مداخلت اور ۱۹۱۲ اور ۱۹۱۳ میں بلقان کی جنگوں میں ترکیہ کو محض اس وجہ سے شکستیں ہوتی رہیں کہ اس کی افواج میں کثرت سے مقامی عیسائی آبادی کے لوگ شامل تھے ، جن کی ہمدردیاں حملہ آوروں کے ساتھ زیادہ تھیں ۔[1] یہ حقیقت بھی اپنی جگہ

۱۔ ہنری الیشا ایلن : *The Turkish Transformation* (شکاگو ، ۱۹۳۵) ، ص ۳۷ و بعدہ ۔

موجود تھی کہ سیاسی انتشار کے سبب ترکوں کی فوجی تنظیم بھی اچھی نہ تھی ۔ ترکوں کا دستوری انقلاب ۱۹۰۸ میں ہوا تھا اور نوجوان ترکوں کو یورپی طاقتوں کی در اندازی کی وجہ سے فوج اور ملکی انتظامات میں وہ تمام اصلاحات نافذ کرنے کا موقع نہیں ملا تھا جو مطمعِ نظر تھیں ۔ بعض سیاسی مصلحتوں اور مجبوریوں کے تحت ترکیہ نے جنگ عظیم میں جرمنی کے ساتھ شرکت کی ۔[۲] جنگ میں جرمنی اور اس کے تمام حلیفوں کو شکست ہوئی ۔ ہنگامی معاہدۂ صلح پر دستخط ہوئے ۔ اس میں ترکیہ کے لیے یہ شرائط بھی تھیں کہ وہ اپنی تمام فوجیں برخواست کرے گا اور اس کے جنگی جہاز فاتحین ضبط کریں گے ۔ یوں اس کی ساری فوجی قوت سلب کر کے رکھ دی گئی ۔

ترکیہ کے شرکتِ جنگ کے اعلان کے ساتھ ہی برطانیہ نے اپنی سیادت میں مصر کی خود مختاری کا اعلان کیا ، قبرص کا اپنی مملکت کے ساتھ الحاق کر لیا اور فلسطین اور شام کو اپنے قبضے میں لے لیا ۔ شریفِ مکہ ۱۹۱۷ میں شاہِ حجاز کے لقب سے اپنی خود مختاری کا اعلان کر چکا تھا ، شام میں اس کی فوجوں نے حملہ آوروں کی مدد کی ۔ اسی زمانے میں روس بھی شمال مشرق اناطولیہ میں خاصی حد تک پیش قدمی کر چکا تھا ، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا کیونکہ خود روس انقلاب کی زد میں آ گیا ۔ جنگ کے خاتمے کے بعد اتحادی فوجوں نے قسطنطنیہ پر قبضہ کر لیا ، فرانس ، برطانیہ ، اٹلی اور یونان نے متعدد علاقے ہتھیا لیے ۔[۳] یہ سب کچھ قسطنطنیہ کی حکومت مجبوراً خاموشی سے دیکھتی رہی ۔ پارلیمنٹ کو برخواست کر دیا گیا اور حکومتِ عثمانیہ نے معاہدہ سیورے پر دستخط کر دیے ، جس کی رو سے سلطنتِ عثمانیہ کے رہے سہے علاقے بھی ایک یا ایک سے زیادہ طاقتوں کے قبضے میں چلے گئے ۔[۴] اس اثنا میں داخلی طور پر قوم پرستوں کی بڑھتی ہوئی کامیابیوں کے مقابلے میں سلطان کا اقتدار اور

۲۔ برنارڈ لیوس ، *The Emergence of Modern Turkey* (آکسفورڈ ، ۱۹۶۸) ، ص ۲۲۷ ، ۳۶۹ ۔

۳۔ ایضاً ، ص ۲۳۹ - ۲۴۱ ۔ ۴۔ ایضاً ، ص ۲۳۶ - ۲۴۷ ۔

زیادہ کمزور ہوگیا اور انقرہ کی ''مجلس ملیہ عالیہ'' نے آخرکار یکم نومبر ۱۹۲۲ کو حکومت قسطنطنیہ کی برطرفی اور سلطان محمد وحید الدین کی معزولی کا اعلان کر دیا ۔ اس پر سلطنت عثمانیہ کا خاتمہ ہوگیا ۔۵ قسطنطنیہ اور مشرق تھریس پر قوم پرستوں کی فوجوں نے قبضہ کر لیا اور آخری سلطان شہر چھوڑ کر چلا گیا ۔ ۲ مارچ ۱۹۲۴ کو مجلس ملیہ عالیہ نے ایک اور فرمان کے ذریعے منصب خلافت کو بھی منسوخ کر دیا ، جس پر عبدالمجید بن عبدالعزیز خلیفہ متمکن تھے ، اور اس کے ساتھ ہی سلطان عبدالمجید اور آل عثمان کے تمام افراد جلا وطن کر دیے گئے ۔٦

ترکیہ کے ان المناک واقعات کے پس منظر میں بیرونی سیاسی جارحیت کے دوش بدوش سلطنت کے اندرونی خلفشار نے بھی برابر کا کام کیا ۔ مورخین دور تنظیمات کو سلطنت کے انحلال کے باب میں ویسا ہی موثر عامل قرار دیتے ہیں جیسا بیرونی طاقتوں کے سیاسی اغراض کا ۔ سلیم ثالث اور محمود ثانی کے زمانے میں جو اصلاحات نافذ ہوئیں ، تنظیمات سے بھی انہی اصلاحی تدابیر کو زیادہ سوچ سمجھ کر جاری رکھنا مقصود تھا ۔ رشید پاشا ، علی پاشا اور ان کے حامی چاہتے تھے کہ ترکیہ کو دور حاضر کی جدید سلطنت میں تبدیل کیا جائے ۔ مختلف اوقات کی اصلاحات کے ذریعے سے روشن خیال لوگوں کا ایک متوسط طبقہ پیدا ہوگیا تھا ، جس کی زبان ترکی تھی اور جو اسلامی مذہب سنن کا پیرو تھا ۔ یہ لوگ زیادہ تر فوج اور اعمال حکومت پر مشتمل تھے اور ان میں علما کی بھی قلیل تعداد شامل تھی ۔ انھوں نے حب وطن کا ایک نیا نظریہ استوار کیا اور ایشیائی صوبوں کے مسلمانوں سے بھی مغائرت برتنی شروع کی ، جن کی زبان ترکی نہ تھی ۔ اس کے ساتھ ساتھ انیسویں صدی کے آغاز سے عیسائیت اور اسلام کے درمیان عام مذہبی مناقشت نے ایک شدید صورت اختیار کر لی ، کیونکہ کئی اسلامی ممالک پر عیسائیوں کا تسلط قائم ہو چکا تھا ۔ ان حالات میں ترکیہ میں اتحاد اسلامی کی تحریک پیدا ہوئی اور قسطنطنیہ خود مختار اسلامی حکومت کا صدر مقام ہونے کی حیثیت سے دنیائے اسلام کا سیاسی دارالخلافہ

۵- ایضاً ، ص ۲۵۹ ۔

٦- ایضاً ، ص ۲٦۴ - ۲٦۵ ۔

قرار پایا ۔ بہت سے روشن خیال ترکوں اور ان میں زیادہ تر علما کی تائید سے اتحادِ اسلامی کی تحریک وطنیت کی تحریک سے ، جو اس وقت تک زیادہ نمایاں نہیں ہوئی تھی ، سبقت لے گئی ۔ ترکی آبادی کے نچلے طبقے نے بھی اس اسلامی جذبے کو لبیک کہا ، کیونکہ یہ طبقہ روایاتِ تصوف سے بدستور سخت متاثر تھا ۔ اسی طرح سلطنت کے غیر ترکی مسلمان بھی اس جذبے سے بہت اثر پذیر ہوئے ۔ وطن پرستی کے جذبات کے اظہار کی مخالفت بڑی سختی سے کی جاتی تھی ۔ استبداد کے خلاف بڑھتی ہوئی تحریک کو آخرکار مقدونیہ میں منظم ہونے کا موقع ملا ۔ اس علاقے کا گورنر ۱۹۰۶ سے ایک ترک تھا ، جو یورپی طاقتوں کی نگرانی میں اپنے فرائض انجام دیتا تھا ۔[۷] سالونیکا نوجوان ترکوں کی جدید محبِ وطن اور قوم پرست تحریک کا مرکز قرار پایا ، جس کی قیادت ''انجمن اتحاد و ترقی'' کے ہاتھ میں تھی ، اور جسے بڑی حد تک فوج کی حمایت حاصل تھی ۔ چنانچہ نوجوان ترکوں کو اپنے مقاصد کی بجا آوری کی ایک ہی صورت نظر آئی کہ مقدونیہ کی فوج دارالخلافہ پر قبضہ کر کے سلطان کو معزول کر دے ۔ اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے ''عثمانیت'' یعنی عثمانی قومیت کے سیاسی نظریے کا دور دورہ رہا ، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسلامی اور غیر اسلامی تمام عناصر کو سلطنت میں مساوی درجہ حاصل ہو ۔ نوجوان ترکوں نے ''وحدتِ ترکیہ'' کے نظریے کے زیرِ اثر اب اس مقصد کے لیے کام کرنا شروع کیا کہ سلطنتِ عثمانیہ کو ایسی حکومت بنایا جائے جس میں ترکی عنصر غالب ہو ۔ جنگِ عظیم میں جب تقریباً تمام غیر ترکی علاقے ہاتھ سے جاتے رہے تو بالآخر ترکی قومیت کی تشکیل ہوئی ، جو ترکی حب الوطنی کا وہ سادہ ترین اور موثر ترین نمونہ تھا جس کی راہ میں مذہبی عقائد اور قدیم نسلی تعلقات کسی طرح حائل نہ تھے ۔

تنظیمات کے لائحۂ عمل کا نفاذ کرنے والے مدبرین نے کوئی ایسا اقدام نہ کیا تھا جو شریعتِ اسلامیہ کے خلاف ہو ۔ قوانین کی بنیاد شریعت

۷۔ ''اُردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ'' (لاہور ، پنجاب یونیورسٹی ، ۱۹۷۲) ۳۵۲/۶ ۔

ہی پر تھی ۔[8] مدحت پاشا نے جو آئین مرتب کیا تھا اس کا مذہب اسلام ہی قرار دیا گیا تھا ، اور شیخ الاسلام کو وزیرِ اعظم کے برابر کا درجہ دیا گیا تھا ۔ سلطان عبدالمجید کے عہد میں مذہبی سرگرمیاں عام طور پر اتحادِ اسلامی کے نظریے کے تحت تھیں ۔ نوجوان ترک بھی جنگِ عظیم میں شامل ہوتے وقت جہاد کا اعلان کرنے سے باز نہ رہ سکے ۔ حکومت کے داخلی نظام میں نوجوان ترکوں نے رجالِ دین کے اثر و رسوخ کی صریحاً مخالفت کی ۔ اسی طرح اسلامی روایات کے خلاف یک اور بات جو انھوں نے کی وہ تقویم کی اصلاح تھی ، جس کے تحت سنہ میلادی کو رائج کیا گیا ۔

ترکیہ کے نئی سلطنت کے قیام کے پسِ پشت جو تحریک ۱۹۱۹ سے کام کر رہی تھی ، اس کے قائد مصطفیٰ کمال اتا ترک تھے ۔ ان کی صدارت میں قوم پرست نمائندوں کی ایک مجلس کی تشکیل ہوئی جس کے سپرد یہ کام ہوا کہ وہ جدید لائحۂ عمل کو عملی جامہ پہنائے ۔ اس وقت اتا ترک کی توجہ زیادہ تر دو باتوں کی طرف مبذول تھی ۔ ایک تو انگریزوں کے ناجائز مطالبات کی مخالفت اور حدودِ ملیہ کو برقرار رکھنے میں اور دوسرے فوج کو متحد کرنے اور اس کا نظم و نسق درست کرنے میں ۔ ملک کی عام منفی سیاست سے وہ دل برداشتہ تھے ۔ اتحادی ممالک ترکیہ کے حصے بخرے کرنے کے لیے کوشاں تھے اور دارالسلطنت میں ان کی فوجوں کا ہجوم تھا ۔ ملک کے مختلف علاقوں پر فرانسیسی ، انگریز اور اطالوی قابض تھے ۔ حکومت ، سلطنت اور خلافت سب الفاظ بے معنی ہو چکے تھے ۔ چنانچہ اتا ترک کے نزدیک ان سب مصائب سے رہائی کا ایک ہی طریقہ تھا ، یعنی ایک نئی آزاد مملکت کا قیام ۔ اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر اتا ترک نے ضروری اقدامات شروع کیے ۔ مختلف سیاسی اور مہماتی اقدامات کے بعد ۱۹۲۱ میں یونانی فوجوں سے نبرد آزمائی کی ، جس میں یونانیوں کو شکست ہوئی ۔ اس اثنا میں نئی حکومتِ ملی نے اتحادیوں کے ساتھ روابط قائم کر لیے اور نومبر ۱۹۲۱ کے عہد نامے کے مطابق فرانس نے

۸۔ لیوس ، کتاب مذکور ، ص ۱۰۸ - ۱۰۹ ۔

ترکیہ سے لیا ہوا علاقہ ترکوں کو واپس کر دیا ۔[9] اگلے سال ترکوں نے ایک اور فیصلہ کن حملہ کر کے یونانیوں سے سمرنا واپس لے لیا ۔ پھر مدانیہ کی عارضی صلح کی رو سے قومی حکومت کو تھریس اور قسطنطنیہ پر قبضہ کر لینے کا حق حاصل ہوگیا ۔ جنگ کا خاتمہ ہوا اور بڑی مشکل اور پیچیدہ گفت و شنید کے بعد جولائی ۱۹۲۳ میں لوزاں کا عہد نامہ طے پایا جس کے مطابق ترکیۂ جدید اور اتحادیوں کے درمیان امن و صلح کے روابط قائم ہوگئے ،[10] اور اس ملک کو مکمل طور پر آزاد و خود مختار تسلیم کر لیا گیا ۔[11] ۲۰ اپریل ۱۹۲۴ کو ایک نیا آئین تشکیل دیا گیا جس کی رو سے ترکیہ ایک جمہوری سلطنت قرار پایا ۔ اتا ترک اب ملک کی اندرونی حالت کو درست کرنے کی طرف متوجہ ہوئے اور انھوں نے ترک قوم کی فلاح اس میں تصوّر کی کہ یورپی تہذیب کو اختیار کیا جائے ۔ پھر انھوں نے پہلا کام یہ کیا کہ جمہوریت کے آئین سے وہ شق خارج کر دی جس کی رو سے ترکیہ کا مذہب اسلام قرار دیا گیا تھا ۔[12] مجلسِ ملی سے ناظر امورِ شریعہ اور ناظر اوقاف کو علیحدہ کر دیا گیا ۔ مذہبی تعلیم ممنوع قرار دی گئی ۔ جمہوری آئین کے نفاذ سے قبل ہی مارچ ۱۹۲۴ میں ''خلافت'' ختم کر دی گئی تھی اور شیخ الاسلام کا عہدہ منسوخ کر دیا گیا تھا ۔ اس کے بجائے ایک ''مجلسِ ملیہ عالیہ'' تشکیل دی گئی تھی ، جس کے قیام کا مقصد اتا ترک کے الفاظ میں ''احکامِ شریعت کا نفاذ'' تھا ۔[13] ۱۹۲۵ میں صوفیہ کی خانقاہوں کو بند کر دیا گیا اور ان کے

۹۔ ایضاً ، صفحات ۲۵۳ - ۲۵۴ ۔

۱۰۔ الیگزنڈر پاویل ، *The Struggle for Power in Moslem Asia* ، (لاہور ، ۱۹۷۶) ، ص ۹۸ ۔

۱۱۔ لیوس ، کتاب مذکور ، صفحات ۲۵۴ - ۲۵۵ ۔

۱۲۔ ایلن ، کتاب مذکور ، ص ۱۷۹ ۔

۱۳۔ تقریر ، اجلاس مجلسِ ملیہ عالیہ ، اکتوبر ۱۹۲۴ ، مشمولہ ولیم میکنیل اور میریلین والڈ من ، *The Islamic World* (آکسفورڈ ، ۱۹۷۳) ، ص ۴۴۲ ۔

سلسلوں کو بھی ممنوع قرار دیا گیا۔[۱۴] رومی ٹوپی کا استعمال ممنوع ہوا[۱۵] اور عامہ پہننے کی اجازت صرف علما کو ملی۔[۱۶] ۱۹۲۸ میں عربی رسم الخط کو حکماً ترک کر دیا گیا اور اس کی جگہ لاطینی حروف کو سرکاری طور پر رائج کیا گیا۔[۱۷] اتا ترک نے اپنی تقریروں میں عورتوں کے پردے کی پُرزور مخالفت شروع کی لیکن اس کے خلاف کوئی قانون نافذ نہیں کیا گیا۔[۱۸] ۱۹۳۱ سے اذان، نماز، دعا وغیرہ ترکی زبان میں پڑھنے کا فیصلہ ہوا۔[۱۹]

یہ سب تبدیلیاں اتا ترک نے اپنے تئیں قوم کے بہتر مفاد میں کی تھیں۔ انھوں نے جس کام کو ہاتھ میں لیا اس میں کامیابی نے ان کا ساتھ دیا۔ وہ حقیقی معنی میں ایک انقلاب پسند انسان تھے۔ انھیں ترکی کی نشأۃ الثانیہ کا اصلی معمار کہا جا سکتا ہے۔ وہ ایک بے نظیر ماہرِ سیاست تھے اور دور اندیشی و فہم و فراست اور ذہانت و فطانت میں بے مثل تھے۔

۱۴۔ لیوس، کتاب مذکور، صفحات ۳۰۹ - ۳۱۲ -

۱۵۔ ایلن، کتاب مذکور، ص ۸۷ -

۱۶۔ محمد رشید فیروز، *Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey* (اسلام آباد، ۱۹۷۶)، ص ۸۷ -

۱۷۔ لیوس، کتاب مذکور۔ صفحات ۲۷۶ - ۲۷۹ ؛ ایلن، کتاب مذکور، صفحات ۱۱۵، ۱۸۰ - روس نے جہاں اتا ترک کے خلاف خلافت کے حامیوں کی بغاوتوں کو دبانے کے لیے اتا ترک کی مسلح امداد کی، وہیں عربی رسم الخط ترک کرنے اور لاطینی رسم الخط اختیار کرنے میں اتا ترک کی کوششوں کی سرپرستی کی ــ فیروز، کتاب مذکور، ص ۸۱-۸۸ -

۱۸۔ لیوس، کتاب مذکور، صفحات ۲۶۴ - ۲۶۶ -

۱۹۔ لیکن ان فیصلوں پر عمل نہ ہو سکا۔ اس کے باوجود کہ ان کے نفاذ کے لیے ایک مجلس بھی تشکیل دی گئی تھی اور جس نے ان فیصلوں کو مذہب کی بہتری قرار دیا تھا۔ ای۔ آئی۔ جی۔ روزنتھال، *Islam in the Modern National State* (کیمرج، ۱۹۶۵)، ص ۶۱ - اتا ترک کی مذہبی اصلاحات کے جائزے کے لیے ایضاً، صفحات ۵۴ - ۶۲ ؛ لیوس، کتاب مذکور، صفحات ۴۱۲ - ۴۱۶ ؛ ایلن، کتاب مذکور، صفحات ۱۷۶ - ۱۸۰ وبعدہٗ -

آزاد اسلامی ممالک کے بر سر اقتدار طبقے اور سیاسی زعما میں ایسا کوئی قائد نظر نہیں آتا جس نے اتنی محدود و سطحی ذہنی و علمی صلاحیت اور اخلاق پستی کے باوجود لوگوں کے دل و دماغ کو اس درجہ مسحور اور اپنی شخصیت اور کارناموں سے اس قدر متاثر کیا ہو - اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے ترکیہ کو بہت نازک وقت میں ایک ایسے خطرے سے بچایا جو اس کے لیے موت و زیست کا سوال بن گیا تھا اور ایک مضبوط حکومت قائم کی - مشرق کے مسلمان اس عہد میں سیاسی قوت کے طلب گار اور عزت و آزادی کے حصول کے لیے بے چین تھے اور جس میں ان کو یہ صفات نظر آتیں وہ ان کا محبوب ہیرو بن جاتا - اتا ترک کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا کہ مسلمانوں کے دلوں میں ان کی طرف سے مبالغہ آمیز عقیدت و محبت کے جذبات پیدا ہوگئے اور ان کو اسلامی مشرق میں وہ مقام حاصل ہوگیا جو ایک طویل عرصے سے کسی مشرقی قائد کو حاصل نہ ہو سکا تھا ، لیکن ان کا یہ مطمح نظر کہ ترکیہ کے اصلی کردار کو برقرار رکھتے ہوئے مغربی تہذیب کو اپنایا جائے، بہرحال تنقید کا حق رکھتا ہے - لیکن وہ ہر لحاظ سے ترکیہ کی تاریخ کے عجیب ترین فرزند تھے - ان کی کوششوں اور ''اصلاحات'' کا ایک نمایاں نتیجہ یہ نکلا کہ عربوں کی طرح ترکوں نے بھی یورپ کے پیدا کیے ہوئے قوم پرستی کے نظریے کو خوب ترقی دی اور اس طرح قوم پرستی کی انسان دشمن تحریک کا شکار ہو گئے اور ''ترکیہ ترکوں کے لیے'' کا نعرہ بلند کرنے لگے - [۲۰]

اتا ترک کی ان ''اصلاحات'' پر نظر ڈالنے سے ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ اتا ترک کے کام کرنے کا طریقہ اسلامی دنیا کے لیے بالکل

۲۰- لیوس ، کتاب مذکور صفحات ۳۵۲ - ۳۵۳ ، ۳۵۸ - ۳۵۹ -
چنانچہ مغربی مورخین اس کو جس طرح تحسین و تعریف کے انداز میں ''عین حقیقت'' کے نعرے سے تعبیر کرتے ہیں اس کا ایک اندازہ لیوس تھامس کے مقالے بعنوان ''The National and International Relations of Turkey'' سے ملتا ہے ; مشمولہ کوئلرینگ *Near Eastern Culture and Society* ، (پرنسٹن ، ۱۹۶۲) ، ص ۱۶۷ -

لیا تھا ۔ اسلامی تاریخ میں اب تک کسی نے اس قسم کی اصلاحات نہیں کی تھیں ۔ یہ اصلاحات ایک مغربی ملک کے لیے تو ٹھیک ہو سکتی تھیں لیکن ایک ایسے ملک کے لیے جہاں مسلمان آباد ہوں اور جن کی تہذیب اسلامی روایات پر استوار ہو غلط ہیں ۔ اسلام کی تاریخ میں عمر بن عبدالعزیز ، اورنگ زیب ، ٹیپو سلطان اور محمود ثانی وغیرہ جتنے اچھے بادشاہ گزرے ہیں انھوں نے ہمیشہ یہ کوشش کی کہ اصلاح کا کام اسلامی اصولوں اور تعلیمات کے مطابق کریں اور نئے قوانین کتاب و سنت کی روشنی میں تشکیل دیں ، لیکن اتا ترک نے ایسا نہیں کیا ۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ انہیں جن لوگوں کا تعاون حاصل تھا ان میں سے ایک شخص بھی ایسا نہ تھا جو علمی قابلیت ، تدبر و فکر اور عالی دماغی میں دورِ تنظیمات کے مدبرین کی ہمسری کرتا ہو ۔ یہ چند ایسے نوجوانوں کا گروہ تھا جو اسلامی علوم میں کورے تھے اور مغربی علوم پر بھی گہری نظر نہ رکھتے تھے ۔[۲۱] ان کی پرورش ایک ایسے استبدادی دور میں ہوئی تھی جس کو سلطان عبدالحمید نے محض اپنے شخصی اقتدار کی خاطر ترکی قوم کی علمی ، ذہنی ، تمدنی اور سیاسی و تنظیمی ترقی کو روکنے اور اس کی روح کو مُردہ کرنے میں صرف کر دیا تھا ۔ اس شخصی حکومت سے ترکی قوم کو جو نقصان پہنچا وہ یہ تھا کہ اس نے خلافت کے مذہبی اقتدار اور رجعت پسند علما و مشائخ کے اثرات کو عہدِ تنظیمات کے ترکی مصلحین کی اٹھائی ہوئی بنیادیں اکھیڑنے اور ترکی قوم کے ادبی و ذہنی ارتقا کو روکنے اور سیاسی و تنظیمی اصلاحات کا استیصال کرنے کے لیے استعمال کیا ۔ اس خود غرضانہ و عاقبت نااندیشانہ حرکت سے ترکوں کی نئی نسل میں ایک انقلابی بحران پیدا ہو گیا ۔ وہ مذہب کو مانعِ ترقی سمجھنے لگے ۔ سلطان عبدالحمید کے تینتیس سالہ استبداد نے جو بد قسمتی

۲۱۔ ایک معاصر شہادت کے مطابق وہ افراد مذہب سے بیگانہ تھے اور ان کی ایک معتدبہ تعداد یورپی فری میسنز پر مشتمل تھی ، جو سیاست میں مذہب کی شمولیت پر معترض تھے ، اور ان میں سے بعض یہودی تھے ۔ پاویل ، کتاب مذکور ، ص ۱۱۱ ۔

سے مذہبی رنگ لیے ہوئے تھا ، ترکوں کی نئی نسلوں میں مادہ پرستی ، دہریت ، مغرب سے کامل مرعوبیت ، اپنے ماضی سے نفرت اور خلافت و اتحادِ اسلامی سے ، جس کو سلطان عبدالحمید نے اپنی اغراض کا آلۂ کار بنایا تھا ، بیزاری پیدا کر دی ۔ نوجوان ترکوں کے انقلاب کے علاوہ ترکی قومیت کے تصوّر کا ارتقا اور جمہوریۂ ترکیہ کا قیام بھی اس کا ایک نتیجہ تھا ۔[۲۲] چنانچہ جب اقتدار اتا ترک کے ہاتھوں میں آیا تو انھوں نے بہت سے غلط فیصلے کر لیے ۔ تمدن و معاشرت میں کامل مغربیت ، زبان اور ادب اور سیاست میں انتہا درجہ کی نسلی عصبیت ، تنسیخِ خلافت ، مذہب و سلطنت کی تفریق اور پھر سلطنت کو مذہب سے آزاد کر کے مذہب کو سلطنت کا پابند بنا دیا گیا ، اور ان مقاصد میں انھیں کامیابی محض اس وجہ سے ہوئی کہ اب راہ اس کے لیے ہموار ہو چکی تھی ۔ اتا ترک نے اپنی مملکت کی بنیادیں ضیا گوکلپ کے اصولوں پر استوار کرنی چاہی تھیں لیکن اس معاملے میں وہ اس حد تک آگے تھے کہ اصلاحات کا مفہوم ان کی لفظوں میں ''کامل مغربیت'' کا اختیار کرنا تھا ۔[۲۳] آئین سے اسلام کو خارج کر کے ، عربی رسم الخط پر پابندی لگا کے ، عبادات کو ترکی زبان میں ادا کرنے کا حکم عائد کر کے اور ''ترکیہ ترکیوں کے لیے'' کا نعرہ بلند کر کے اتا ترک نے ترکیہ کے مسلمانوں کو باقی اسلامی دنیا کے مسلمانوں سے الگ کر لیا ۔ ان ''اصلاحات'' میں خصوصاً دو اصلاحات ایسی تھیں جنھوں نے ترکوں کے طرزِ خیال اور طرزِ معاشرت کو بڑی حد تک تبدیل کر دیا — ایک تو اسلامی شریعت کے بجائے سوستان کے قانونِ دیوانی کا نفاذ اور دوسرے لاطینی رسم الخط کا اجرا ۔[۲۴] یورپ کی اس غلط پیروی

۲۲- تفصیلات کے لیے ، فیروز ، کتاب مذکور ، صفحات ۴ - ۵ ، ۱۴ - ۱۵ ولیز جا بجا ۔

۲۳- ایضاً ، ص ۱۴ ۔ ضیا گوکلپ کے نظریات کے لیے ، ایضاً ، صفحات ۵۲ - ۷۱ ۔

۲۴- خالدہ ادیب خانم ، ''ترکی میں مشرق و مغرب کی کشمکش'' ، ترجمہ ڈاکٹر عابد حسین (دہلی ۱۹۳۸) ، ص ۱۵۹ ۔ اتا ترک نے اپنی ان

کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترکوں کا ایک طبقہ ترکیہ کو اسلامی یا مشرقی ملک کہنے سے کترانے لگا ۔

ترکیہ کے اس ابتلا و انقلاب کے دوران عالمِ اسلام بھی مختلف مسائل سے نبرد آزما تھا ۔ ان میں آزادی ، وطنیت ، خلافت اور قدیم و جدید کی کشمکش کے مسائل سرِ فہرست ہیں ۔ پہلی جنگ عظیم نے بھی عالمِ اسلام کے حالات و مسائل پر شدید اثر ڈالا ، اور مختلف فکری اور اخلاقی تحریکوں نے اب ایک نئے انداز سے معاشرے کے اندر مد و جزر پیدا کر دیا ۔ اس دور میں جن سیاسی اور مذہبی لہروں نے عالمِ اسلام میں سب سے زیادہ قومی پیمانے پر طوفان انگیزی کی ان میں مسئلۂ خلافت سب سے نمایاں تھا ۔ اپنی تمام رنجشوں اور انتشار کے باوجود مسلمان مجموعی طور پر خلافت کے ساتھ وفاداری اور تعلق رکھتے تھے ۔ جب ترکیہ پر اتحادیوں کا قبضہ ہوا اور دارالسلطنت بھی ان کے ماتحت آ گیا تو عالمِ اسلام میں نہایت درد و کرب کا اظہار ہوا ۔ حافظ ابراہیم کا یہ قصیدہ ان دنوں مصر میں بہت پڑھا جاتا تھا :

ایا صوفیا حان التفرق فاذکری عہود کرام فیك صلوا سلموا۲۵

نہایت ابتر حالت میں جب اناضول کے اندر اتا ترک کی قیادت میں ترکوں نے آزادی کی جنگ شروع کی تو عالمِ اسلام نے بہت زیادہ مسرت کا اظہار کیا اور انھوں نے "غازی" مصطفیٰ کمال پر اپنی امیدوں کو مرکوز کر دیا ۔ شوقی بک نے اپنی ایک نظم میں لکھا :

اللہ اکبر کم فی الفتح من عجب یا خالد الترك جلاد خالد العرب۲٦

اصلاحات کے ذریعے "ترکی قوم اور حکومت کی دینی اساس کو توڑ پھوڑ کے ختم کر دیا اور قوم کا نقطۂ نظر ہی بدل دیا" (عرفان اورگا ، *Ataturk* [لندن ، ۱۹٦۲] ص ۲۹۰ ۔)

۲۵۔ ترجمہ : اے ایا صوفیا ! اب جدائی کا وقت قریب آ گیا ہے ، مگر تو ان بزرگوں کے ایام یاد رکھنا جنھوں نے تیرے اندر نمازیں ادا کیں ۔

۲٦۔ ترجمہ : اللہ اکبر ! یہ فتوحات کس قدر حیرت انگیز ہیں ۔ اے ترکوں کے خالد ، عربوں کے خالد کی یاد تازہ کر ۔

اتا ترک نے جب قسطنطنیہ کو بھی واگذار کر لیا تو مسلمانوں کی خوشی دوبالا ہوگئی ۔ اتا ترک نے جب خلیفہ وحید الدین کو معزول کر دیا اور اس کی جگہ عبدالمجید خاں کو خلافت کی مسند پر بٹھایا تو اُنھوں نے اس اقدام کو سراہا ، لیکن جب اتاترک نے دین اور ریاست کی علیحدگی کے اقدامات کیے اور عبدالمجید خاں کو سیاسی اختیارات سے محروم کر کے صرف برائے نام خلیفہ رہنے دیا تو یہ اقدامات بڑے غیر معمولی تھے ۔ مگر عرب دانش وروں کا ایک گروہ ان اقدامات پر بھی تائید کرتا رہا اور کچھ عرصے تک اس اقدام کے صحیح یا غلط ہونے پر مسلسل بحث گرم رہی ، لیکن جب اتا ترک نے رہی سہی خلافت بھی ختم کر دی تو یہ واقعہ ان کے لیے شدید سانحہ تھا ۔ شوقی کے اس قصیدے سے ان کے غم و اندوہ کا اندازہ ہوتا ہے :

عادت اغانی العرس رجع نواح و نعیت بین معالم الافراح[۲۷]

تنسیخِ خلافت کے چار دن کے بعد علمائے ازہر کی طرف سے ایک بیان جاری ہوا جس میں اتا ترک کے اس فیصلے کو ناجائز قرار دیا گیا اور اسلامی خلافت کی بحالی کے لیے فوری طور پر ایک اسلامی کانفرنس بلائی گئی ۔[۲۸] پھر اسی نام سے ایک مجلس تشکیل دی گئی اور اسی نام سے ایک مجلہ بھی جاری کیا گیا جس کے پہلے شمارے میں رشید رضا کا ایک مضمون شائع ہوا جس میں مسلمانوں کا ایک خلیفہ اور امام چننے کی خواہش ظاہر کی گئی تھی ،[۲۹] لیکن سیاسی ریشہ دوانیوں اور انتشار کے سبب یہ

۲۷- ترجمہ : خوشی کے نغمے نوحوں میں تبدیل ہو گئے ہیں ، اور اے خلافت ! خوشی کی مجلسوں میں تری مرثیہ خوانی ہونے لگی ۔

۲۸- ایلن ، کتاب مذکور ، ص ٦١ ؛ اے ۔ سی ۔ نیمیجر ، *The Khilafat Movement in India* (ہیگ ، ۱۹۷۲) ، ص ۲۵٦ ۔ خود عبدالمجید خاں نے بھی اسی سلسلے میں ایک کانفرنس بلانی چاہی تھی (آرنلڈ جے ۔ ٹائن بی ، *Survey of International Affairs, 1925* [لندن ، ۱۹۲۷] ، ۱/٦۱) ۔

۲۹- خلیل احمد حامدی ، مقدمہ ، "حسن البناً کی ڈائری" (لاہور ، ۱۹۷۴) ، ص ۴۹ ۔

خواہش پوری نہ ہو سکی کیونکہ اسے بڑی مشکلات کا سامنا تھا اور اس کی ناکامی کے متعدد اسباب موجود تھے ۔ تنسیخِ خلافت اور کانفرنس کی ناکامی کے نتیجے میں نہ صرف عرب مسلمان فکری انتشار اور سیاسی ابتری کا شکار ہوگئے بلکہ اخلاق بے راہ روی اور دین سے بیزاری کی افسوس ناک تحریک پیدا ہوگئی ۔ ترکیہ کے حکمران تو لادینیت کو قانون اور طاقت کے زور سے مسلمانوں پر ٹھوس رہے تھے ، مگر عالمِ اسلام کے اندر اس کا ردِ عمل لادینیت کو برضا و غبت قبول کرنے کی صورت میں ہوا ۔ ترکوں کی پیروی میں مصر کے اندر بھی شرعی عدالتوں کے خاتمے اور بے پردگی اور اختلاط کے فروغ کی کوششیں شروع ہوئیں ، بلکہ عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط سے تبدیل کرنے کی تحریکوں نے سر اُٹھایا ۔

ہندوستان میں بھی اتا ترک کی اجتہادی مساعی پر خاصہ اضطراب پیدا ہوا اور خاص طور پر تنسیخِ خلافت کے فیصلے پر شدید رنج و الم کا اظہار کیا گیا ، اور یہاں تک کہا گیا کہ ''اسلام میں پوپ کے ایسے کوئی جگہ نہیں ، ضروری ہے کہ اس معاملے پر نظر ثانی کی جائے ۔''[۳۰] مگر اس نازک صورتِ حال میں ، جب کہ ترکیہ کا سیاسی انتشار بھی ختم نہیں ہوا تھا ، مسلمانوں کے کسی اندرونی انتشار اور اختلافِ رائے کا کوئی ایسا مظاہرہ نہ کیا گیا جس سے ترکیہ کے دشمن فائدہ اُٹھاتے ۔ پھر بھی بعض معاملات اس سے مستثنیٰ رہے ۔ سر آغا خاں اور سید امیر علی دو معروف ہندوستانی مدبرین کے ایک مراسلے نے ، جو عصمت پاشا ، وزیر اعظم ، جمہوریۂ ترکیہ ، کے نام تھا ، اور جس کی ایک نقل وزارت داخلہ میں موصول ہونے سے قبل قسطنطنیہ کے پریس سے شائع ہو گئی تھی ، حالات کی مزید خرابی کا سبب بنا ۔[۳۱] اگرچہ اس میں اُنھوں نے خلوصِ نیت سے خلیفہ کے معزول ہونے پر عام مسلمانوں میں پھیلنے والی بے چینی کا اظہار

۳۰۔ ابوالکلام آزاد ، ''تبرکاتِ آزاد'' ، مرتبہ غلام رسول مہر (لاہور ، تاریخ ندارد) ، ص ۲۲۱ ۔ مولانا آزاد نے یہ الفاظ ایسوسی ایٹڈ پریس کے ایک نمائندے کے سوال کے جواب میں کہے تھے ۔

۳۱۔ اسٹینلے لین پول ، ''سلاطینِ ترکیہ'' ، ترجمہ نصیب اختر (کراچی ، ۱۹۷۵) ، ص ۵۰۸ ۔

گیا تھا اور اربابِ اقتدار سے درخواست کی تھی کہ اس اہم مسئلے میں تمام مسلمانوں کے جذبات کا خیال رکھیں،[۳۲] لیکن اتا ترک نے اسے نئی حکومت کے لیے خطرناک سمجھتے ہوئے اسے ترکیہ کا داخلی معاملہ قرار دے کر خلافت ہی کا خاتمہ کر دیا۔[۳۳] مولانا ابوالکلام آزاد نے اپنے ایک مقالے "النبأ العظیم" میں، جو "زمیندار" میں بالاقساط شائع ہوا، اس اقدام پر نہایت معتدل لہجے میں تبصرہ کیا، لیکن اس کے پس منظر میں لہجے کا تاسف اور ملال صاف جھلکتا ہے۔ جمہوری حکومت کے قیام کے بعد اتا ترک نے مذہبی امور اور اوقاف کی وزارتوں کی موقوفی کا جو فیصلہ کیا تھا، اس کو مولانا آزاد نے اس طرح سمجھنے کی کوشش کی تھی کہ یہ ایک طرح کی محکمہ جاتی تبدیلی ہے۔ مذہبی امور کا تعلق عملی طور پر جن محکموں سے تھا ان کی نگرانی ان ہی محکموں اور وزارتوں سے متعلق کر دی گئی ہے۔ دینی تعلیم کا انتظام براہِ راست وزارتِ تعلیم کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ جہاں تک قدیم دینی مدارس کا تعلق ہے، مسجدوں میں

۳۲۔ آغا خان نے ایک تحقیقاتی کمیٹی کے قیام کا خیال بھی پیش کیا تھا، تاکہ جو ترکی حکومت کے عزائم کا جائزہ لے۔ لیمیجر، کتاب مذکور، ص ۱۵۱، ۲۳۲۔

۳۳۔ اتا ترک نے اس کی توجیہ اپنے ایک مکتوب میں یہ کی:

"In fact Khilafat means Government which means State, and so there was no need for an extra Caliphate office in the Turkish State. . . . The Khilafat office idea which has been conserved since ages to realise the basis of a united Moslem Government in the World has never been realised, and on the contrary has been a constant cause of strife and duplicity among the Moslems, whereas the real interest accepts as a principle that the social associations may constitute themselves into independent governments."

مطبوعہ *Pioneer Mail*، ۱۳ مارچ ۱۹۲۴، منقول ٹائن بی، کتاب مذکور، ص ۵۷۵۔

عربی مدارس قدیم روش پر قائم تھے جن میں تعلیم کا کوئی خاص معیار و انتظام نہ تھا ۔ ان کی جگہ قسطنطنیہ یونیورسٹی میں ایک خاص شعبہ علومِ دینیہ کا جاری کیا جائے گا ،۳۴ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اُنھوں نے لکھا کہ ہم مسلمانانِ عالم کے لیے ، جو ترکیہ سے باہر بستے ہیں ، یہ بات نہایت مسرت انگیز ہوتی کہ عثمانی شاہی خاندان کے ساتھ یہ درد ناک سلوک نہ کیا جاتا اور اسلامی جمہوریت کے صدر عبدالحمید خاں ہوتے ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن جس منصبِ خلافت کو اُنھوں نے اب موقوف کیا ہے یہ اسلامی نہ تھا ، خود ساختہ منصب تھا ۔ جہاں تک اسلامی نظامِ خلافت کا تعلق ہے ہمیں اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے ۔ نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ آئندہ کوئی فرد خلیفہ کے لقب سے منسوب نہ ہوگا ۔ ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ ایسا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اسلامی حکومت کا جو رئیس ہو وہی خلیفۃ المسلمین کے لقب کا حامل ہو ۔۳۵

متعدد دیگر قائدین بھی تنسیخِ خلافت کے فیصلے پر اپنے تلخ احساسات کے اظہار پر مجبور تھے ۔ اس وقت اس فیصلے کی مذمت تو گویا ایک عام بات تھی ۔ اُنھوں نے اسے ''دنیائے اسلام کی سالمیت کے لیے ایک خطرہ'' اور اس عمل کو ''خلافِ اسلام'' قرار دیا ۔ مولانا محمد علی نے تنسیخِ خلافت پر بذریعۂ تار احتجاج کیا ، جس کے جواب میں حکومت نے کہا کہ ترکوں نے زمانۂ دراز تک خلافت کا بار اُٹھایا ہے ، اب مناسب ہے کہ دوسرے اسلامی ممالک اس کام کو انجام دیں ۔ ترک قوم مسلمانوں سے دینی برادری کا رشتہ قائم رکھنے پر قانع ہے ۔۳۶

سقوطِ خلافت کے نتیجے میں ہندوستان میں خلافت تحریک کا خاتمہ ہوا کیونکہ اب اس کے کرنے کے لیے کوئی کام موجود نہیں تھا ۔ یہ ہندوستان کی سب سے زیادہ پُر جوش اور فعال تحریک تھی ۔ اس کی خاموشی سے ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاست میں نا امیدی ، اضطراب اور جمود کا

۳۴- ابوالکلام آزاد ، کتاب مذکور ، ص ۲۱۷ - ۲۱۸ -
۳۵- ایضاً ، ص ۲۵۶ - ۲۵۷ -
۳۶- لین پول ، کتاب مذکور ، ص ۵۱۲ -

دور شروع ہوا اور دس بارہ برس بعد تک مسلمان ایک متحدہ مرکز کے تحت کسی جد و جہد کے اہل نہیں رہے ۔ اُنھوں نے ترکیہ کے انقلاب اور خلافت کے خاتمے کو بڑی شدت سے محسوس کیا تھا ۔ ان کا رفتہ رفتہ الذین لیشنل کانگرس کے حلقۂ اثر میں شامل ہونا قومیت کے مغربی تصور کی مقبولیت کے ساتھ ساتھ اس احساس کا بھی نتیجہ تھا کہ اب ملی تشخص کی کوششیں نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتیں اور مسلمانوں کی سیاسی جد وجہد عالم اسلام کے وسیع تر پس منظر میں ناکام ہو چکی ہے ۔ ترکیہ نے خلافت کے خاتمے کے ساتھ اس حقیقت کو بھی واضح کر دیا تھا کہ مستقبل میں خلافت کے قیام کا کوئی امکان نہیں رہا ۔ ملت کے باشعور طبقے میں خلافت کے رشتے سے ایک مرکز کے وجود کو ضروری سمجھا جاتا تھا ۔ چنانچہ جب اتا ترک نے مغربی استعماریوں کے خلاف جنگیں لڑیں اور ان میں انھیں کامیابی ہوئی تو اس پر نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا ۔ اس جذبۂ مسرت کے اظہار کی ایک بہتر مثال ظفر علی خاں کی شاعری میں نظر آتی ہے ۔ اتا ترک کو مخاطب کرتے ہوئے انھوں نے کہا :

ملت کی مشکلات کو آسان کر دیا
اس کی عزیمتوں نے بتائید ذوالجلال
جو سلطنت زمانے کی سرتاج تھی کبھی
اس کا وقار از سر نو کر گیا بحال
چرکے دیے صلیب پرستوں کو پے بہ پے
لے کر بڑھا وہ ہاتھ میں جب خنجر ہلال

ایک اور نظم میں ان کے ملے جلے جذبات اس طرح دیکھے جا سکتے ہیں :

ایمان نے آ کے شعلۂ غیرت کو دی ہوا
روشن چراغ دودۂ عثمان کر دیا
عثمانیوں کے خنجر خارہ شگاف نے
یورپ کے کافروں کو مسلمان کر دیا
دین مبین کے مجد و شرف و لزوم کو
تمہید عہد نامۂ لوزان کر دیا

مشرق کو زندہ کر نہیں سکتا خدا بھی آج
مغرب کے اس عقیدے کا بطلان کر دیا

ن خلافت کی تنسیخ کے فیصلے پر عام مسلمانوں میں جو اضطراب ، یوسی اور حزن و ملال پھیل گیا تھا ، اس کا اظہار بھی ان کے کلام ، ہوتا ہے :

تیشۂ یورپ سے جڑ انصاف کی کٹ ہی گئی
انقطاعِ رشتۂ مہر و وفا ہو ہی گیا
خوش ہو اے یورپ بر آئی تیری صدیوں کی اُمید
مکہ قسطنطنیہ سے آخر جدا ہو ہی گیا

* * *

اُڑائے جا رہے ہیں کس لیے پُرزے خلافت کے
رسول اللہ کی دولت لٹائی جا رہی ہے کیوں

* * *

مٹ جائیں گے وہ خود نہ خلافت اگر رہی
یہ لوگ کاش غور اس اک نکتہ پر کریں

دیگر شاعروں اور ان کے علاوہ متعدد ادیبوں ، صحافیوں اور قومی ناؤں نے اپنے اپنے طور پر ترکیہ کے سیاسی ابتلا اور تنسیخِ خلافت پر ے رنج و الم اور اضطراب و بے چینی کا اظہار کیا ، لیکن اقبال کا ان سائل پر اپنا خاص نقطۂ نظر تھا ۔ وہ ترکیہ کے سیاسی ابتلا پر سخت یدہ تھے ۔ ان کی بعض معرکۃ الآرا اور موثر نظمیں اسی دور میں یق ہوئیں ۔ خصوصاً شکوہ ، صقلیہ ، محاصرۂ ادرنہ ، فاطمہ بنت عبداللہ یرہ اسی دورِ ابتلا و انتشار کی یادگار ہیں ۔ جب جنگِ عظیم کے خاتمے اتحادی حکومتوں نے ترکیہ کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا تو اس ہندوستان کے سب ہی مسلمانوں نے سخت احتجاج کیا ۔ لاہور میں اس سلے میں ایک جسلہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۹ کو منعقد ہوا جس کی صدارت ن فضل حسین نے کی ۔ اس میں اقبال نے اپنے تاثرات نہایت پُردرد انداز

میں ایک قرار داد اور ایک تقریر میں بیان کیے۔[۳۷]

ترکیہ کے بارے میں اقبال کے ردِ عمل کے دو پہلو تھے - ترکیہ کی جنگِ آزادی و استقلال کے وہ بہت بڑے حامی رہے اور اسی اعتبار سے تورانی تحریک کے تمام آزادی پسند عناصر اور اتا ترک کی ان کے دل میں بڑی وقعت تھی - چنانچہ ''طلوع اسلام'' ان کے انہی جذبات کی آئینہ دار نظم ہے :

ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں
کہ المانی سے بھی پایندہ تر نکلا ہے تورانی
عروقِ مردہ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی
مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی

* * *

اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

اقبال آزادی کو خلافت کے مقابلے میں برتر اور ضروری سمجھتے تھے - ان کے لیے اگر آزادی کی قیمت قربانی ہے تو خلافت کو قربان کر دینا مناسب ہے - اس مسئلے میں وہ سعید حلیم پاشا کے ہم خیال تھے[۳۸] :

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا ؟ خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی

خلافت کو اقبال ایک خاص مذہبی مسئلہ سمجھتے تھے - چنانچہ اس

۳۷- مشمولہ بشیر احمد ڈار ، مرتب ، ''انوارِ اقبال'' (کراچی ، ۱۹۶۷) ، ص ۴۳ - ۴۴ -

۳۸- عزیز احمد ، *Islamic Modernism in India and Pakistan* (آکسفورڈ ، ۱۹۶۷) ، ص ۱۳۰ -

مسئلے کے متعلق مسلمانوں کو ''امر بالمعروف'' کرنا اپنا فرض خیال کرتے تھے ۔[۳۹] وہ اس مسئلے کو جس حد تک اہمیت دیتے تھے اس کا اندازہ اس مضمون سے ہوتا ہے جو انھوں نے ''اسلام میں سیاست'' کے موضوع پر ۱۹۰۸ میں انگریزی زبان میں لکھا تھا ۔[۴۰] یہ وہ وقت تھا کہ جب ترکیہ میں قومی تحریکوں کے نتیجے میں انقلاب رونما ہو رہا تھا ۔ اس مضمون میں اقبال نے خلافت کے بارے میں اپنے خیالات بیان کیے ہیں اور خلافت ِ اسلامیہ کے تاریخی پس منظر پر نظر ڈالی ہے ۔

اقبال نے سیاسی نظام کی اکمل و احسن صورت خلافت میں دیکھی تھی ۔ چنانچہ انھوں نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ خلافت حضرت عمرؓ کے بعد کے دور میں انتشار و افتراق کا باعث بنی ہے ۔ اس کا اپنے عہد میں بھی ، جب کہ خلافت برائے نام تھی ، اس خلافت سے کوئی تعلق نہ تھا جو اقبال کی تعریف و تحسین کا مرکز تھی ۔ ''ارمغان ِ حجاز'' میں بھی اقبال نے خلافت کے بارے میں اپنے خیالات کو ملوکیت سے موازنے کی صورت میں بیان کیا ہے ۔ ان کے مطابق خلافت ہی اسلامی طرز ِ حکومت ہے ، جب کہ ملوکیت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام میں ملوکیت حرام ہے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ عربوں نے آنحضورؐ کی تعلیم پر عمل کر کے مشرقی ممالک کو اسلام کی برکات سے مالا مال کر دیا ، لیکن افسوس کہ جلد ہی خلافت ِ اسلامیہ ، جو دنیا کے لیے رحمت تھی ، ملوکیت میں تبدیل ہوگئی ، اور عالم ِ اسلام پھر اسی ضلالت میں گم ہوگیا جس میں اسلام سے پہلے تھا :

عرب خود را بہ نور ِ مصطفیٰؐ سوخت
چراغ ُمردہ مشرق بر افروخت
و لیکن آں خلافت راہ گم کرد
کہ اول مومناں را شاہی آموخت

۳۹۔ اقبال ، ''مکتوبات ِ اقبال بنام خان نیاز الدین خان'' (لاہور ، ۱۹۵۴) ، ص ۲۴ ۔

۴۰۔ مطبوعہ در *Sociological Review* ، لندن ، ۱۹۰۸ ۔

اقبال پھر اسی خلافت کے قیام کے خواہش مند تھے — جو ان کے خیال میں مسلمانوں کو مسرت و خوش حالی سے ہم کنار کر سکتی ہے :

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار
لا کہیں سے ڈھونڈھ کر اسلاف کا قلب و جگر

خلافت کے بارے میں اقبال نے اپنے نظریات بعض دوسری تحریروں میں بھی پیش کیے ہیں ۔ جواہر لال نہرو کے مضامین کے جواب میں ، جو *Modern Review* کلکتہ میں شائع ہوئے تھے ، اقبال نے جو مضمون لکھا تھا[۴۱] ، اس میں انھوں نے مجلس ملیہ عالیہ ترکیہ کے فیصلے کی تشریح کرتے ہوئے مسئلۂ خلافت کے متعلق اپنے خیالات کی مزید توضیح کی تھی ۔ تنسیخِ خلافت کے فیصلے پر مجلسِ ملیہ عالیہ کا حوالہ دیتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ اپنی ذاتی حیثیت سے میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر درست ہے ، اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی — اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرزِ حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالمِ اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے ۔[۴۲] اس کے سلسلے میں انھوں نے لکھا کہ مسئلۂ خلافت میں ترکوں کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون کی رہنمائی حاصل کرنی پڑے گی ۔[۴۳] اقبال نے ایک اور موقع پر ابن خلدون کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے کہا تھا کہ وقت واحد میں ایک سے

۴۱۔ مشمولہ سید عبدالواحد ، مرتب ، *Thoughts and Reflections of Iqbal* ، (لاہور ، ۱۹۶۴) ، ص ۲۵۷ - ۲۹۰ : اُردو ترجمہ میر حسن الدین ، مشمولہ ''مضامینِ اقبال'' (حیدر آباد دکن ، ۱۳۶۳ھ) ، ص ۱۴۵ - ۱۸۰ ، و نیز لطیف احمد شروانی ، مرتب ''حرفِ اقبال'' (لاہور ، ۱۹۵۵) ، ص ۱۲۹ - ۱۶۱ ۔

۴۲۔ اقبال ، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ترجمہ نذیر نیازی (لاہور ، ۱۹۵۹) ، ص ۲۴۳ ۔

۴۳۔ ایضاً ۔ و نیز لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۴ ۔

زیادہ خلیفے ہو سکتے ہیں ۔[۴۴] پھر اقبال نے ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' سے ایک اقتباس دیا ہے جس میں ابن خلدون کے تین متنائز نقاطِ نظر پیش کیے ہیں : (۱) عالمگیر خلافت ایک مذہبی ادارہ ہے ، اس لیے اس کا قیام ناگزیر ہے ؛ (۲) اس کا تعلق محض اقتضائے وقت سے ہے ؛ (۳) ایسے ادارے کی ضرورت ہی نہیں ۔ اور پھر اس بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے : ''معلوم ہوتا ہے کہ جدید ترکی پہلے خیال کے مقابلے میں دوسرے خیال کی طرف مائل ہے ، یعنی معتزلہ کے اس خیال کی طرف کہ عالمگیر خلافت محض اقتضائے وقت سے تعلق رکھتی ہے ۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہم کو اپنے سیاسی تفکر میں اپنے ماضی کے سیاسی تجربے سے مدد لینی چاہیے جو بلا شک و شبہ اس واقع کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ عالمگیر خلافت کا تخیل عملی صورت اختیار کرنے سے قاصر رہا ۔''[۴۵]

اقبال اپنے نظریے کے مطابق خلافت کے تصور کے تحت عالمِ اسلام کو ایک ریاست بنانے کے قائل نہیں بلکہ وہ ہر اسلامی ملک میں انفرادی طور پر ایسی جمہوری حکومت چاہتے تھے جو اگر خلیفہ نامزد بھی کرے تو وہ خلیفہ کسی صورت میں معاشرے کے کسی اور فرد سے ممتاز نہ ہو ۔ پھر یہ کہ خلافت کی ذمے داری ایک جماعت یا مجلس کے سپرد بھی ہو سکتی ہے ۔ چنانچہ جب ترکیہ میں خلافت کا خاتمہ ہوا تو اقبال نے اس پر کوئی شدید ردِ عمل ظاہر نہ کیا بلکہ اتا ترک کی کوششوں پر خوشی کا اظہار کیا ۔[۴۶] ہندوستان میں خلافت کے خاتمے پر تقریباً ایسا ہی ردِ عمل اقبال کے علاوہ خدا بخش[۴۷] اور مولوی برکت اللہ بھوپالی[۴۸] نے بھی ظاہر

۴۴۔ اقبال ''خلافت اسلامیہ'' مشمولہ سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، ''مقالاتِ اقبال'' (لاہور ، ۱۹۶۳) ، ص ۹۸ - ۹۹ ۔

۴۵۔ لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۴ ۔

۴۶۔ ایضاً ، ص ۱۵۱ - ۱۵۳ وغیرہ ۔

۴۷۔ بحوالہ ایچ ۔ اے ۔ آر ۔ گب ، *Whither Islam* (لندن ، ۱۹۳۲) ، ص ۲۲۵ ۔

۴۸۔ برکت اللہ بھوپالی ، *The Khilafat* (لاہور ، حالیہ اشاعت دوم) ، ص ۱۲ ۔

کیا ۔ قومی اور سیاسی رہنماؤں میں اس بارے میں اختلاف رائے تھا ۔ سیٹھ چھوٹانی نے اتا ترک اور مجلس ملیہ عالیہ کے اقدامات کی تائید کی،[۴۹] اور تقریباً یہی طرز عمل حکیم اجمل خاں ، ڈاکٹر انصاری اور ڈاکٹر عبداللہ سہروردی کا رہا ۔ کل ہند مجلس خلافت نے اپنے اجلاس منعقدہ گیا ۱۹۲۳ میں ایک قرار داد کے ذریعے اس فیصلے کی تائید کی ۔[۵۰]

منصب خلافت کے سلسلے میں اس سوال پر کہ کیا یہ کسی فرد واحد کا حق ہے ، اقبال نے ترکوں کے اس اجتہاد پر اتفاق کیا تھا کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمے بھی کیا جا سکتا ہے ۔[۵۱] جمہوریت کے اسلامی تصور کی تشریح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ جمہوریہ اسلامیہ کی بنیاد شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے ۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ ، کوئی ملک ، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں ۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں ، ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں ۔[۵۲] اس جمہوریت کی بنیاد محض انسانی مساوات پر قائم ہے اور کسی امتیازی حد بندی پر نہیں ۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کی خصوصیات نسلی پر ۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا ، نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارب پر ۔[۵۳] یہی وجہ تھی کہ اقبال نے تنسیخ خلافت کے فیصلے پر کسی ہیجانی رد عمل کا اظہار نہ کیا ،

۴۹۔ لیمیجر ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۱ ۔

۵۰۔ *Indian Annual Register* 1923 ، (کلکتہ ، ۱۹۲۴) ۱/۹۱۷ ۔ ۹۲۹ ؛ و نیز ٹائن بی ، تصنیف مذکور ، ص ۵۴ ۔

۵۱۔ اقبال ، *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (لاہور ، ۱۹۵۵) ، ص ۱۵۷ ۔

۵۲۔ اقبال ، ''خلافت اسلامیہ'' ، مشمولہ سید عبدالواحد معینی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۹۰ ۔

۵۳۔ ایضاً ، ص ۹۱ ۔

بلکہ ترکیہ کی آزادی اور اس کے استقلال کے لیے وہ اتا ترک کی کوششوں کو سراہتے رہے ۔ اپنی ایک نظم میں ، جو ''پیامِ مشرق'' میں شامل ہے ، اقبال نے اتا ترک کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے ان کے نام کے ساتھ ''اید اللہ بنصر العزیز'' کا اضافہ کیا تھا اور ان کی جوانمردی کی تعریف کرتے ہوئے ان کی حوصلہ افزائی کی :

اے بسا صید کہ بے دام بفتراک زدیم
در بغل تیر و کماں کشتۂ نخچیر شدیم

انھوں نے اتا ترک کو آزادی کے لیے مستقل جد و جہد کی تلقین نظیری کے اس شعر سے کی :

ہر کجا راہ دہد اسپ براں تازہ کہ ما
بارہا مات دریں عرصہ بہ تدبیر شدیم

اسی طرح اگست ۱۹۲۲ میں جب انھیں یہ خبر ملی تھی کہ اتا ترک نے یونانیوں کو شکست دے کر سمرنا ، تھریس اور قسطنطیہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا ہے تو اقبال نے اس خوشی کے موقع پر ، جب ہندوستان میں ہر جگہ جلسے منعقد ہو رہے تھے اور جشن منائے جا رہے تھے ، ایک مادۂ تاریخ لکھ کر گرامی کو بھیجھا تھا :

شاخِ ابراہیم را نم مصطفیٰ — سال فتحش ''اسمِ اعظم مصطفیٰ''۵۴
۱۳۴۱ھ

۵۴- اقبال ، ''مکاتیبِ اقبال بنام گرامی'' (کراچی ، ۱۹۶۹) ، ص ۲۲۲ - اقبال کے ایک مکتوب سے معلوم ہوتا ہے کہ گرامی نے اس مادۂ تاریخ پر مصرعے ایزاد کیے تھے :

شاخِ ابراہیم را نم مصطفیٰ — مہدیٔ آخر زماں ہم مصطفیٰ
گوش کن اے بے خبر تاریخِ فتح — گفت اقبال ''اسمِ اعظم مصطفیٰ''
۱۳۴۱ھ

ایضاً ، ص ۲۲۲ - اقبال نے اس اضافے کو خاصہ پسند کیا (ص ۲۳۰) -

جہاں تک ترکیہ کے انقلاب کے بعد وہاں رونما ہونے والی سیاسی اور مذہبی تبدیلیوں کا تعلق تھا ، اپنی ناگزیر صورتِ حال میں ، وہ اقبال کے لیے غیر متوقع نہیں تھیں ۔ ان کے لیے ترکیہ میں جو انقلاب رونما ہوا اور جو جلد یا بدیر دوسرے اسلامی ممالک میں بھی ظہور پذیر ہونے والا تھا ، اپنی اندرونی قوتوں کا آفریدہ تھا ۔۵۵ لیکن جب آزادی کے بعد ترکوں نے تجدد اور مغرب کی ذہنی غلامی قبول کر لی تو اقبال نے بے شک ان کے اس طرزِ عمل پر نکتہ چینی کی ہے ۔ ان کے خیال میں ترکوں نے مغرب کی تقلید محض اس لیے کی کہ وہ قرآنِ حکیم سے بیگانہ ہو چکے ہیں ورنہ وہ کبھی غیر مسلموں کی تقلید نہ کرتے ۔ اتا ترک کی اصلاحات کا نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ کے قدیم اصول ترکوں نے اختیار کر لیے ۔ اس لیے انھیں نئی زندگی حاصل نہ ہوئی ۔ اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ دوسروں کی تقلید سے زندگی کی تعمیر نہیں ہو سکتی ۔ جب کوئی قوم اپنی کوششوں سے اپنی دنیا آپ پیدا کرتی ہے تو وہ اس طرح دنیا میں انقلاب پیدا کرتی ہے :

مصطفیٰ کو از تجدد می سرود — گفت نقشِ کہنہ را باید ز دود
نو نگردد کعبہ را رختِ حیات — گر ز افرنگ آیدش لات و منات
ترک را آہنگِ نو در چنگ نیست — تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست
سینۂ او را دمے دیگر نبود — در ضمیرش عالمے دیگر نبود
لا جرم با عالمِ موجود ساخت — مثلِ موم از سوزِ ایں عالم گداخت
طرفگی ہا در نہادِ کائنات — نیست از تقلید تقویمِ حیات

اسی تقلید کی وجہ سے ان کا خیال ہے کہ اتا ترک اور رضا شاہ دونوں میں اس رہبرِ کامل کی صفات موجود نہیں جو مغرب کے سامراج سے مشرق کی نجات کا باعث ہوگا :

نہ مصطفیٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ مشرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی

۵۵۔ لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتابِ مذکور ، ص ۱۵۱ ؛ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ، ص ۲۵۱ ۔

ان کا یہ ردِ عمل اس وقت شدید تھا۔ جب انھیں یہ خبر ملی کہ اتا ترک نے ترکیہ کا نیا دستورِ حکومت لا دینی بنیادوں پر استوار کیا ہے اور بعض بہت اہم اور دور از اسلام تبدیلیاں اختیار کی ہیں تو انھوں نے اپنے تاسف کا اظہار کیا:

لا طینی و لادینی کس پیچ میں اُلجھا تو
دارو ہے ضعیفوں کا لا غالب الا ھو

ان کی ایک نظم سے ان کے جذبات و تاثرات کا خوب اندازہ ہوتا ہے:

امتے بود کہ ما از اثر حکمتِ او
واقف از سرِ نہانخانۂ تقدیر شدیم
اصل ما یک شرر باختہ رنگے بود است
نظرے کرد کہ خورشیدِ جہانگیر شدیم
نکتۂ عشق فروشست ز دل پیرِ حرم
در جہاں خوار باندازۂ تقصیر شدیم
باد صحراست کہ با فطرتِ مادر سازد
از نفسہائے صبا غنچۂ دل گیر شدیم
آہ آں غلغلۂ کز گنبدِ افلاک گذشت
نالہ گردید چو پابندِ بم و زیر شدیم

اقبال کے خیال میں ترکیہ کے انقلاب اور وہاں کی تبدیلیوں میں مغربی اثر و نفوذ کار فرما تھا اور تنسیخِ خلافت وطنی قومیت کا ایک نتیجہ تھا[۵۶]:

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ اوروں کی عیاری بھی دیکھ

۵۶۔ ایک مکتوب میں بھی انھوں نے ترکوں کی نسلی عصبیت کی مذمت کی (شیخ عطاء اللہ، مرتب، کتاب مذکور، ۲/۲۳۰)۔

اقبال پھر بھی ترکیہ کے مستقبل سے مایوس نہیں تھے ۔ اپنے ایک مکتوب میں ، جو مسعود عالم ندوی کے نام ہے ، لکھتے ہیں :

''ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیے ۔ ان کے ایک خدا پرست جرنیل کے الفاظ ہیں — 'یہ الحاد کی ہوا آئی ہے ، کچھ دن کے بعد نکل جائے گی' ۔ جو کچھ ہوا جذبۂ وطن پرستی بلکہ توران پرستی کا نتیجہ تھا ۔

''اب جو عراق ، افغانستان ، ایران اور ترکی کے معاہدہ کی تجویز ہو رہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکوں نے توران پرستی کو بحیثیت ایک پالیسی کے ترک کر دیا ہے ۔

کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شود

حالات اس قسم کے ہیں کہ 'ترک اسلام کو چھوڑ کر کبھی من حیث القوم سرسبز نہیں ہو سکتے ۔ باقی یہ صحیح ہے کہ ان میں افرنگ زدہ لوگ بکثرت ہیں ۔ لیکن کیا عجب ہے کہ آئندہ دس سال میں افرنگ زدگی کے سرچشمے ہی کا خاتمہ ہو جائے ۔''۵۷

عالم اسلام میں وطنیت کے چرچے کے بارے میں ایک اور جگہ اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ عملاً اتا ترک نے ہی اس تحریک کی رہنمائی کی ، لیکن عالم اسلام بالخصوص عربی دنیا ، میں یہ جذبہ اس سے بہت پہلے پرورش پا رہا تھا ۔ اتا ترک نے جو کچھ کیا وہ ایک عمل کی انتہا تھی ، ابتدا نہیں تھی ۔ ہمیں مستقبل سے مایوس نہیں ہونا چاہیے ۔۵۸ چنانچہ جب قسطنطنیہ یونیورسٹی میں مطالعۂ اسلامیات کا شعبہ قائم ہوا تو اقبال نے اس امر پر خوشی کا اظہار کیا کہ 'ترک اب دوبارہ اسلام کی روحانی تعلیمات کو اپنا رہے ہیں ۔ خالد خلیل ، پروفیسر دینیات ، قسطنطنیہ یونیورسٹی ، کے نام اپنے طویل مکتوب میں شعبۂ دینیات کے لیے اسلامی نصاب تجویز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''اگر اسلامی علم الانساب کا کام باقاعدہ طور پر کیا گیا تو اغلباً ایسے اکتشافات بروئے کار آئیں گے

۵۷- ایضاً ، ۱/۳۰۶ - ۳۰۷ ۔

۵۸- بحوالہ نذیر نیازی ''اقبال کے حضور'' (کراچی ، ۱۹۷۱) ، صفحات ۳۳۵ - ۳۳۶ ۔

جن سے دنیائے اسلام کی بابت 'ترکوں کا دائرۂ نظر وسیع تر ہو جائے گا اور اس طرح پر ممکن ہے کہ نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی نصب العین محکم تر ہو جائے۔''۵۹ ''ترکی کو چاہیے کہ جس طور پر وہ اور معاملات میں پیش قدمی کر رہی ہے اس معاملے میں بھی پیش قدمی کرے۔۔۔ اور ترکی کی نوخیز نسل کو یورپ کی لامذہبیت سے محفوظ و مصئون کر لینا چاہیے۔''۶۰

نہرو کے اس خیال پر کہ ''ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا'' اقبال کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے یہ ایک خالص فقہی سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی کے لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے، یعنی توحید اور ختمِ نبوت، تو اس کو ایک راسخ العقیدہ 'ملا' بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کر سکتا، خواہ فقہ اور آیاتِ قرآنی کی تاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔۶۱ اس بیان پر کہ 'ترک اسلام سے منحرف ہو گئے ہیں' اقبال نے ایک خط میں لکھا کہ ''اس سے بڑا جھوٹ کبھی کہا نہیں گیا۔''۶۲ اسی طرح ایک جگہ اقبال نے ترکوں کے اجتہاد کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا :

''دراصل یہ صرف 'ترک ہیں جو اممِ اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعورِ ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف 'ترک ہیں جنھوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالمِ حقیقت میں آ گئے ہیں۔''۶۳

۵۹- شیخ عطاء اللہ، مرتب، کتاب مذکور، ۲/۲۷۳ -
۶۰- ایضاً، ۲/۲۸۱ - ۲۸۲ -
۶۱- لطیف احمد شروانی، مرتب، کتاب مذکور، ص ۱۵۲ -
۶۲- ''شاملو''، *Speeches and Statements of Iqbal* (لاہور، ۱۹۴۵)، ص ۲۱۷ -
۶۳- اقبال، ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ص ۲۵۰؛ و نیز اس بارے میں ان کے استدلال کے لیے رحیم بخش شاہین، مرتب، *Mementos of Iqbal*، (لاہور، تاریخ ندارد)، ص ۵۹ - ۶۰ -

غالباً نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا اصلاحات تھیں جو اتا ترک نے رائج کیں ۔ اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں کہ کیا لباس کی تبدیلی یا لاطینی رسم الخط کا رواج اسلام کے منافی ہے؟ اسلام کا بحیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں ہے اور بحیثیت ایک معاشرت کے اس کی نہ کوئی مخصوص زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس ۔ قرآن کا ترکی زبان میں پڑھا جانا تاریخِ اسلام میں کوئی نئی بات نہیں ۔ اس کی چند مثالیں موجود ہیں ۔[۶۴] آگے چل کر اقبال لکھتے ہیں : تو کیا کثرتِ ازدواج کی ممانعت یا علما پر "اجازت نامہ" حاصل کرنے کی قید اسلام کے منافی ہے؟ فقہ اسلام کی رو سے ایک اسلامی ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی "اجازتوں" کو منسوخ کر دے بشرطیکہ اس کو یقین ہو جائے کہ یہ "اجازتیں" معاشرتی فساد پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں ۔ رہا علما کا "اجازت نامہ" حاصل کرنا ، اس سلسلے میں اقبال کہتے ہیں ، آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا ۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ تراش ملاؔ کی ایجادات کا نتیجہ ہے ۔ قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتا ترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا ۔[۶۵] اور اس اہم سوال پر کہ کیا تنسیخِ خلافت یا مذہب و سلطنت کی علیحدگی منافیٔ اسلام ہے؟ — اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اپنی روح کے لحاظ سے شہنشاہیت نہیں ہے ۔ اس خلافت کی تنسیخ میں ، جو بنو امیہ کے زمانے سے عملاً ایک سلطنت بن گئی تھی ، اسلام کی روح اتا ترک کے ذریعے کار فرما رہی ہے ۔[۶۶] مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا تصور بھی اسلام کے لیے غیر مانوس نہیں ہے ۔ امام کی "غیبت کبریٰ" کا نظریہ ایک مفہوم میں ایک عرصہ پہلے شیعی ایران میں اس علیحدگی کو رو بہ عمل لا چکا ہے ۔

۶۴۔ لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۳ ۔ مثالوں کے لیے "تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ" ، ص ۲۴۸ - ۲۴۹ ۔

۶۵۔ لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۲۵۳ ۔

۶۶۔ ایضاً ، ص ۱۵۴ ۔

ریاست کے مذہبی و سیاسی وظائف کی تقسیم کے اسلامی تصور کو کلیسا اور سلطنت کے مغربی تصور سے مخلوط نہ کرنا چاہیے ۔ اوّل الذکر تو محض وظائف کی ایک قسم ہے جیسا کہ اسلامی ریاست میں شیخ الاسلام اور وزرا کے عہدوں کے تدریجی قیام سے واضح ہو جاتا ہے ، لیکن آخر الذکر روح اور مادہ کی مابعد الطبیعاتی ثنویت پر مبنی ہے ۔ مسیحیت کا آغاز ایک نظامِ رہبانیت سے ہوتا ہے جسے دنیوی امور سے کوئی تعلق نہیں تھا ۔ اسلام ابتدا ہی سے ایک نظامِ معاشری رہا ہے جس کے قوانین بالطبع معاشری ہیں ، اگرچہ ان کا ماخذ الہامی ہے ۔ مابعد الطبیعاتی ثنویت نے ، جس پر مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا مغربی تصور مبنی ہے ، مغربی اقوام میں تلخ ثمرات پیدا کیے ہیں ۔ مسلمانوں کے سیاسی تجربے کی تاریخ میں مذہب و سلطنت کی علیحدگی کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ مسلمانوں کی قانون سازی عوام کے ضمیر سے بے تعلق ہو جائے جو صدیوں سے اسلامی روحانیت کے تحت پرورش پا رہا ہے ۔ تجربہ خود بتا دے گا کہ یہ تخیل جدید ترکیہ میں کس طرح اسلامی صورت اختیار کرتا ہے ۔ ہم صرف یہ توقع رکھ سکتے ہیں کہ یہ ان برائیوں کا باعث نہ ہوگا جو یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو گئی ہیں ۔[٦٧] نہرو کے اس خیال کے جواب میں ، کہ اتا ترک نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کر لیا ہے ، اقبال کہتے ہیں کہ اگر اتا ترک اتحادِ تورانیت سے متاثر ہے تو وہ روحِ اسلام کے خلاف اس قدر نہیں ہے جس قدر کہ روحِ عصر کے خلاف ۔ اگر وہ نسلوں کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں تو ان کو عصرِ جدید کی روح شکست دے گی کیونکہ عصرِ جدید کی روح اسلام کے مطابق ہے ۔

٦٧- ایضاً ، ص ١٥٦ - پھر بھی معلوم ہوتا ہے کہ ترکیہ کے اس طرزِ عمل کی کوئی وضاحت خود اقبال کے ذہن میں موجود نہیں تھی ۔ غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں : ”ترکوں نے جو ’چرچ‘ اور ’اسٹیٹ‘ میں امتیاز کر کے ان کو الگ الگ کر دیا ہے ، اس کے نتائج نہایت دور رس ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ افتراق اقوامِ اسلامیہ کے لیے باعث برکت ہوگا یا شقاوت“ (شیخ عطاء اللہ ، مرتب ، کتاب مذکور ، ١/٢٩) ۔

اقبال کا خیال راسخ تھا کہ اتا ترک تورانیت سے متاثر نہیں ہیں ۔ ان کا یہ اتحادِ تورانیت ایک سیاسی جواب ہے اتحادِ اسلاف یا اتحادِ الالویت یا اتحاد اینگلو سیکسن کا ۔۶۸

پھر بھی نظامِ مملکت میں قانون اور قواعد اور اجتہادی فیصلوں کے لحاظ سے اتا ترک سے جو بعض فاش غلطیاں سرزد ہوئیں ، اقبال ان پر معترض تھے ، لیکن اس کی تاویل ان کی نظر میں یہ بھی تھی کہ یہ سب کچھ جوشِ اصلاح کی وجہ سے رونما ہوئیں ۔ ان کے خیال میں ایک ایسی قوم کے لیے جو سرعت کے ساتھ آگے بڑھنا چاہتی ہے ایسی غلطیاں غیر ممکن نہیں بلکہ یہ ایک حد تک قابلِ معافی ہیں ۔ پیشوایانِ مذہب کے پنجۂ استبداد سے نجات حاصل کرنے کی مسرت ایک قوم کو بعض اوقات ایسی راہِ عمل کی طرف کھینچ لے جاتی ہے جس کا اس قوم کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا ۔۶۹

۶۸- لطیف احمد شروانی ، مرتب ، کتاب مذکور ، ص ۱۵۸ -
۶۹- ایضاً ، صفحات ۱۵۳ - ۱۵۴ -

سمیع اللہ قریشی

اقبال کا نظریۂ آبادی

اقبال نے آبادی کی کثرت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے چند در چند مسائل کو بیسویں صدی کے آغاز میں نہ صرف محسوس کیا بلکہ موجودہ صدی کے اس نہایت اہم مسئلے پر اپنی جچی تلی رائے کا اظہار بھی کیا ۔ معاشیات کے مضمون سے اقبال کو گہری دلچسپی تھی ۔ اُنھوں نے ہر چند کہ دوران تعلیم اس علم کا باقاعدہ مطالعہ نہیں کیا تھا ، تاہم اقتصادی مسائل سے اُنھیں عمر بھر گہری دلچسپی رہی ۔ اپنے ذاتی مطالعے کی بنا پر وہ اقتصادی مسائل و نظریات کو خوب اچھی طرح سمجھنے لگے تھے ۔ اس باب میں ان کا مطالعہ خاصا وسیع ہو چکا تھا ۔ قائد اعظم کے نام اپنے خطوط میں جگہ جگہ اقبال مسلمانوں کی مجوزہ مملکت کے اقتصادی امور کو زیر بحث لائے ہیں اور دور حاضر کے عمرانی تقاضوں سے مناسبت رکھنے والے معاشی نظام کو اپنی ضرورتوں کے مطابق اختیار کرنے کی طرف اشارے بھی کیے ہیں ۔ ''علم الاقتصاد'' کے نام سے اُنھوں نے اُردو میں اس موضوع پر اپنی سب سے پہلی کتاب تصنیف کی ۔ یہ کتاب ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۳ کے لگ بھگ مرتب ہوئی اور دسمبر ۱۹۰۴ میں لاہور سے شائع ہوئی ۔

قیام جرمنی کے زمانے میں ، جولائی ۱۹۰۷ کے ایام میں اقبال نے جہاں عطیہ بیگم کو اپنے جرمن امتحان کے سلسلے میں اپنا ''تاریخ عالم'' کا مسودہ سنایا اور اپنا تحقیقی مقالہ ''فلسفۂ عجم'' انھیں پیش کیا ، وہاں بقول عطیہ ''دوسرے دن اقبال نے 'علم الاقتصاد' کا اصل مسودہ بھی مجھے نذر کیا'' ۔ کتاب کے دیباچے میں اقبال نے اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کا شکریہ ادا

کیا ہے جن کی تحریک پر یہ کتاب لکھی گئی :

"استاذی المعظم حضرت قبلہ آرنلڈ صاحب پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنھوں نے مجھے اس کتاب کے لکھنے کی تحریک کی اور جن کے فیضانِ صحبت کا نتیجہ یہ اوراق ہیں ۔"

انھوں نے مولانا شبلی نعمانی کا شکریہ بھی یہ کہتے ہوئے ادا کیا ہے کہ :

"مخدوم و مکرم جناب قبلہ مولانا شبلی نعمانی مد ظلہ بھی شکریے کے مستحق ہیں کہ اُنھوں نے اس کتاب کے بعض حصوں میں زبان کے متعلق قابلِ قدر اصلاح دی ۔"

۱۹۶۱ میں اقبال اکادمی کراچی نے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا جس میں جناب ممتاز حسن اور ڈاکٹر انور اقبال قریشی کا پیش لفظ اور مقدمہ بھی شامل تھا ۔ کتاب کے انتساب میں اقبال نے اسے اپنی علمی کوششوں کا پہلا ثمر قرار دیا ۔

"علم الاقتصاد" دسمبر ۱۹۰۴ میں شائع ہوئی ، لیکن مدیرِ "مخزن" شیخ عبدالقادر اس کے مشمولات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے مسودے میں سے ایک باب اپریل ۱۹۰۴ کے "مخزن" کے شمارے میں علیحدہ حاصل کر کے بطور خاص ایک ادارتی نوٹ کے ساتھ شائع کیا ۔ یہ باب "آبادی" کے موضوع پر اقبال کے خیالات پر مشتمل تھا ۔ ظاہر ہے کہ علامہ اقبال نے خاص طور پر اس مخصوص باب کی پیشگی اشاعت کو پسند فرمایا ہوگا ۔ شیخ عبدالقادر نے لکھا :

"شیخ محمد اقبال صاحب ایم ۔ اے نے حال میں ایک کتاب پنجاب ٹیکسٹ بک کمیٹی کے ایماء سے 'علم الاقتصاد' کے موضوع پر لکھی ہے جس کا انگریزی نام 'پولیٹیکل اکانومی' ہے اور جسے عموماً علمِ سیاستِ مُدن کہتے ہیں ۔ بلا مبالغہ اس ضمن میں ایسی جامع اور عام فہم کتاب اُردو زبان میں آج تک نہیں لکھی گئی ۔ ہندوستان میں اس علم کا ابھی بہت کم چرچا ہے حالانکہ اسے بغور پڑھنے کی ہندوستان کو نہایت ہی ضرورت ہے ۔

جب یہ کتاب شائع ہوگی تو ہمیں کامل اُمید ہے کہ شیخ صاحب کی شہرت اور اس کی ذاتی مقبولیت کو اُڑا لائے گی ۔''

دسمبر ۱۹۰۴ کے شمارے میں ، جب کتاب شائع ہو چکی ، تو اس کا اشتہار شائع کرتے ہوئے شیخ عبدالقادر نے پھر لکھا :

''جس عرق ریزی سے شیخ صاحب نے یہ کتاب لکھی ہے اور جس خوبی سے اُنھوں نے 'علم الاقتصاد' کے دقیق اصول کو واضح کیا ہے ، اس کا اندازہ صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں اس قسم کی کتابیں پڑھنے کا شوق ہوتا رہتا ہے ۔ توضیحِ اصول کے ساتھ ساتھ مصنف نے ہندوستان کے موجودہ تمدنی ، اخلاق اور اقتصادی حالات کی طرف اشارے کیے ہیں جن سے پڑھنے والے کی نظر وسیع ہوتی ہے اور اس کو مسائلِ اقتصاد پر آزادانہ غور و فکر کرنے کی تحریک ہوتی ہے ، کیونکہ ہندوستان کی آئندہ قسمت کا دار و مدار زیادہ تر اس ملک کے موجودہ اقتصادی حالات پر منحصر ہے ۔ اب وقت اس بات کا مقتضی ہے کہ پبلک کم وزنی لٹریچر سے دست بردار ہو کر ان کتابوں کی طرف متوجہ ہو جن کا موضوع انسان کی عملی زندگی اور اس کے تمدنی حالات پر غور کرنا ہے ۔''

اقتصادیات کا مطالعہ کرتے ہوئے ، جیسا کہ اس کتاب کے دیباچے سے ظاہر ہوتا ہے ، اقبال کی نظر اس انسانی پہلو پر زیادہ تھی کہ نامساعد حالات افراد اور اقوام پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال میں ان کو کہاں تک دخل ہے ۔ اس بات کا اقبال کو اس شدت سے احساس تھا کہ اُنھوں نے فرمایا :

''غریبی قوائے انسانی پر بُرا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلہ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاق اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے ۔''

''علم الاقتصاد'' میں اقبال نے دو موضوعات کا خصوصی ذکر کیا ہے ۔ اوّل یہ کہ قومی تعلیم کو معاشی ترقی اور ملکی پیداوار کی افزائش کا لازمی وسیلہ قرار دیا ہے ۔ چنانچہ ملک کی اخلاق اور تمدنی ترقی کے لیے اقبال اقتصادی خوش حالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے ہیں اور یہ

نقطہ نظر پیش کرتے ہیں کہ تعلیم اور اقتصادی ترقی لازم و ملزوم ہیں۔ دوم ، آبادی اور خاندانی منصوبہ بندی کی معاشی اور معاشرتی اہمیت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور آبادی کی مناسب تحدید کے بارے میں یہ تصوّر کم از کم برِصغیر میں اُردو زبان میں سب سے پہلے اقبال ہی نے پیش کیا ہے۔ بلا شبہ بیسویں صدی کے آغاز میں یہ ایک انقلابی تصوّر تھا۔ اس مسئلے پر اگرچہ باقاعدہ کتاب ''ہندوستان کی آبادی کا مسئلہ'' پی۔ کے۔ وائل نے لکھی مگر وہ ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی۔ اس لحاظ سے برِصغیر میں مسئلہ آبادی پر قلم اُٹھانے والوں کے پیش رو اقبال ہیں۔ اُردو ہی میں اس موضوع پر ۱۹۱۶ء میں پروفیسر الیاس برنی کی ایک کتاب انجمن ترقیِ اُردو نے بھی ''علم المعیشت'' کے نام سے شائع کی۔

پروفیسر برنی نے اپنی کتاب اقبال کو بھی برائے نقد و تبصرہ روانہ کی۔ رسید میں ۸ مارچ ۱۹۱۷ء کو اقبال نے اپنے مکتوب میں لکھا ''کتاب المعیشت مل گئی تھی ۔۔۔۔ آپ کی تصنیف اُردو زبان پر ایک احسانِ عظیم ہے۔ مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ اُردو زبان میں علم الاقتصاد پر یہ پہلی کتاب ہے اور ہر پہلو سے کامل''۔ پھر ایک ہی ماہ بعد ۱۵ اپریل ۱۹۱۷ء کو مہاراجہ کرشن پرشاد شاد کو لکھا : ''علم الاقتصاد پر اُردو میں سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی۔''

بہرحال اقبال نے اپنے طور پر ایک خاص نقطہ نظر کے تحت اقتصادیات پر قلم اُٹھایا۔ ''علم الاقتصاد'' کے دیباچے میں وہ کہتے ہیں کہ :

''یہ علم انسان کے لیے انتہا درجے کی دلچسپی رکھتا ہے اور اس کا مطالعہ قریباً قریباً ضروریاتِ زندگی سے ہے ، بالخصوص اہلِ ہندوستان کے لیے تو اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج پر غور کرنا نہایت ضروری ہے کیونکہ یہاں مفلسی کی عام شکایت ہو رہی ہے۔ ہمارا ملک کامل تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے اپنی کمزوریوں اور نیز ان تمدنی اسباب سے بالکل ناواقف ہے جن کا جاننا قومی فلاح و بہبود کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے۔ انسانی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہی ہیں ان کا حشر کیا ہو رہا ہے۔''

''علم الاقتصاد'' پانچ حصوں میں بیس ابواب پر مشتمل ہے۔

اقتصادیات کا تمدن اور عمرانیات سے تعلق واضح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں :

"کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصل وقعت کا فیصلہ تمدنی امور سے ہوتا ہے۔"

لذت کوشی کے مضر اثرات پر اقبال نے تنقید کرتے ہوئے کہا :

"بعض اشیا جن سے عارضی لذت حاصل ہوتی ہے انسانی زندگی کو تازگی اور شگفتگی بخشنے کے لیے ضروری ہوتی ہیں لیکن اس کے برخلاف یہ بھی سچ ہے کہ بعض پرانی مہذب قوموں کی بربادی عارضی لذات کی جستجو اور ان اشیا سے بے پروا رہنے کی وجہ سے ہوئی جن سے انسانی زندگی کو حقیقی قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی تہذیب اس صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں امتیاز کیا جائے اور اس امتیاز کو ملحوظِ خاطر رکھ کر اپنے افعال و اعمال کو مرتب کیا جائے تا کہ ہمیں اپنی زندگی کی اصل غرض یعنی بہبودیٔ نوعِ انسان کے لیے آسانی ہو۔"

اقبال کے نزدیک غربت و افلاس وہ لعنتیں ہیں جو انسانی کردار پر مضرت رساں اثر ڈالتی ہیں اور اس کی شخصیت کی مکمل نشو و نما میں روک بنتی ہیں۔ وہ معاشی اطمینان کو آزادی کی مانند انسانی شخصیت کے بھرپور اظہار کا لازمہ سمجھتے ہیں۔ "علم الاقتصاد" کے دیباچے میں ان کے اس نقطۂ نظر کی گواہی موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں :

"اس زمانے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مفلسی بھی نظمِ عالم میں ایک ضروری جزو ہے ؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو ؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائیں ؟"

جدید ضروریات کی وضاحت کے باب میں لکھا :

"مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلائے بے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی اور چوری، قتل، قمار بازی اور دیگر جرائم جو اس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں یک قلم معدوم ہو جائیں گے۔ مگر موجودہ حالات کی رُو سے اس کالی بلا کے پنجے سے رہائی پانے کی یہی صورت ہے کہ نوعِ انسانی کی آبادی کم ہو تا کہ موجودہ سامانِ معیشت کفایت کرے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر نئے نئے جزائر دریافت ہوتے جائیں جہاں انسان جا کر آباد ہو اور قانونِ تقلیلِ حاصل کے اثر کا مقابلہ کامل طور سے کیا جائے تو آبادی کی افزائش آسائشِ انسانی میں خلل انداز نہ ہو سکے گی، مگر چونکہ زمین کمیت میں محدود ہے اور اس کی پیداوار کچھ نہ کچھ قانونِ مذکور کے تابع ہے، اس واسطے ضرور ہے کہ افزائشِ آبادی کے خوف ناک نتائج ہمارے آرام و آسائش کے مخل ہوں اور ہمیں اس فراغت سے محروم کر دیں جو بصورتِ کمیٔ آبادی ہم کو حاصل ہوتی۔ لہٰذا ہمارا فرض ہے کہ ہم کمیٔ آبادی کے اسباب کو عمل میں لائیں جو ہمارے اختیار میں ہیں کہ ان اسباب کا عمل قدرتی اسباب کے عمل سے متحد ہو کر آبادیٔ انسان کو کم کرے اور دنیا مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو کر عیش و آرام کا ایک دلفریب نظارہ پیش کرے۔"

اُنھوں نے لکھا: "آبادی کا مناسب حدود سے باہر نکل جانا افلاس اور دیگر بد نتائج کا سرچشمہ ہے۔"

اقبال نے مفلسی اور بد حالی کے بے شمار اسباب گنواتے ہوئے خاص طور پر برِ صغیر میں مسلمانوں کی غربت کی وجوہات تلاش کی ہیں۔ اُن کی رائے میں:

"اکثر قدیم قوموں میں ایک سے زیادہ بیویاں کرنا مستحسن تصوّر کیا جاتا تھا۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہر قبیلہ اپنے افراد کی تعداد کو زیادہ کرنا چاہتا تھا کہ اس سے جنگ و جدل میں، جو تمدن کے ابتدائی مراحل کا خاصہ ہوتا ہے، دیگر قبائل پر غلبہ رہے۔ تاہم یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اقتصادی لحاظ سے تعددِ ازواج تمدن کی ہر صورت میں مستحسن ہے کیونکہ اس سے آبادی بہت بڑھتی ہے جو بسا اوقات قوموں کے افلاس کا باعث ہوتی ہے۔"

آگے چل کر لکھتے ہیں :

''تمدن کے ابتدائی مراحل میں انسانی ضروریات بہت محدود تھیں مگر تہذیب کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی ضروریات کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا ہے - جہاں پہلے صرف خوراک کی خواہش تھی ، جب یہ پوری ہوئی تو انسان کو مکانوں کی آراستگی اور ان کے نقش و نگار کی خواہش پیدا ہوتی ہے - چونکہ ہر جدید خواہش یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اپنی کسی اور خواہش کو دبائے رکھے اور اس کو پورا کرے ، لہٰذا انسان اپنی جدید خواہش کے پورا کرنے کی دھن میں اپنی پہلی ضروریات کو محدود کرتا ہے یہاں تک کہ بالعموم اپنی قوت توالد و تناسل کو بھی کفایت شعاری سے برتنے لگتا ہے - موجودہ زمانے میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ باپ اپنے بیٹوں کی شادیاں نہیں کرتے جب تک وہ تعلیم سے فارغ نہ ہو لیں - بیٹے کی تعلیم کو اس کی شادی پر مقدم سمجھتے ہیں ، بلکہ بسا اوقات اس خیال کا محرک بھی یہی امر ہوتا ہے کہ بیٹے کی شادی ہوگئی تو اولاد پیدا ہونی شروع ہو جائے گی اور بیٹے کو اپنے بچوں کی پرورش کے خیال سے تعلیم کو خیر باد کہنا پڑے گا - صاف ظاہر ہے کہ شادی کو اس طرح معرض التوا میں ڈالنا گویا اولاد کی تعداد کو کم کرنا ہے جو بصورت دیگر ایام کتخدائی میں پیدا ہونی ممکن تھی - علاوہ بریں تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ انسان کو مختلف اقسام کی خور و نوش اور طرح طرح کے اسباب تن آسانی کی بھی خواہش ہوتی ہے جو اسے محنت کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور اس کی قوت توالد و تناسل پر وہ زبردست اثر کرتی ہے کہ مفلسی کا خوف بھی وہ اثر نہیں کر سکتا کیونکہ امیرانہ ٹھاٹھ سے گزارا کرنا انسان کی ایک جبلی خواہش ہے اور بسا اوقات یہ خواہش اس کو اپنی فطرت کے حیوانی تقاضوں کو پورا کرنے سے روکتی ہے - علیٰ ھذا القیاس بعض ممالک میں جہاں کی زمین بالعموم چھوٹے چھوٹے مالکان خود کاشت میں منقسم ہے زمیندار زیادہ اولاد سے گھبراتے ہیں کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ جس قدر اولاد زیادہ ہوگی اسی قدر ان کی جائیداد زیادہ حصوں میں منقسم ہوگی - اور اگر ان کی اولاد کے ہاں بھی اولاد پیدا ہونی شروع ہوگئی تو حصہ زمین کی وہ قلیل مقدار ان کے گزارے کے لیے کسی طرح کافی نہ ہوگی - مگر یاد رکھنا چاہیے کہ افزائش آبادی کو روکنے کی خواہش زیادہ زور کے ساتھ اسی صورت میں عمل کرتی ہے جب کہ زمین کی کاشت نقطہ تقلیل تک پہنچ گئی ہو یا بالفاظ دیگر جب انسان کو یہ خیال ہو کہ سامان معیشت کی مقدار کافی

طور پر مہیا نہ ہو سکے گی ۔ اس اصول کی رُو سے تم خود اندازہ کر سکتے ہو کہ ہندوستان کی موجودہ حالت کس امر کا تقاضا کرتی ہے ۔"

زمین کی کاشت اور زمیندار کے رویے کے حوالے سے انھوں نے قرآنِ حکیم کے ارشاد لیس للانسان الا ما سعیٰ ، یعنی جن چیزوں کے لیے انسان نے کوشش اور جد و جہد نہیں کی ان پر بھلا اس کا کیا حق ہے ؟ کی بڑی خوبصورت تفسیر کی ہے ۔ زمین کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ :

"یہ شے کسی فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ قدرت کا ایک مشترکہ عطیہ ہے جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حقِ ملکیت حاصل ہے ۔"

یہ رائے قرآن کے محاورے الارض للہ کی موزوں تفسیر ہے ۔ اقبال کے نزدیک افزائشِ آبادی کے نتیجے میں حصولِ خوراک کی خاطر غیر مزروعہ زمین بھی زیرِ کاشت لائی جائے گی ۔ ساتھ ہی پہلے سے زیرِ کاشت رقبوں کے لگان اور بٹائی میں اضافہ ہوگا ۔ دونوں قسم کی زمین پر محنت غریب کسان کرتا ہے مگر اضافہ زمیندار کی آمدنی میں ہوتا ہے ۔ اقبال کہتے ہیں :

"زمیندار کی ذاتی کوششوں اور ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار میں کوئی فرق نہیں آتا ۔ پھر ان کا کوئی حق نہیں کہ دولت مند ہوتے جائیں ۔ کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے ۔"

اقبال نے مزدور کی بے روزگاری پر بھی بحث کی ہے کہ دنیا میں محنت کش کی معاشی ذمہ داریوں کو سہارا دینے اور اس کے کنبے کی دیکھ بھال کے لیے کوئی بھی آگے نہیں آتا ، ریاست نہ کوئی دوسرا ادارہ ۔ وہ کہتے ہیں :

"جب کوئی دست کار بے روزگار ہو کر مفلس ہو جاتا ہے تو بالعموم فطری خود داری اور ہم چشموں کی نگاہوں میں وقعت پیدا کرنے کی آرزو اس پر کوئی اثر نہیں کر سکتی جو قدرتاً انسان کو اوروں سے بڑھ جانے کی ایک زبردست تحریک دیتی ہے ۔ مفلسی کا آزار انسان کے روحانی قویٰ کا دشمن ہے اور وہ مایوسیٔ فکر اور غفلت شعاری ، کاہلی اور فلاکت کی

اور صورتیں جو اس بلائے بے درماں کے ساتھ آتی ہیں دست کار کی ذاتی قابلیت اور اس کی محنت کی کارکردگی پر ایسا برا اثر ڈالتی ہیں کہ اس کے کام کی وہ کیفیت اور کمیت نہیں رہتی جو پہلے ہوا کرتی تھی - ایک دفعہ کی شکست بے چارے دست کار کو ہمیشہ کے لیے کار زارِ زندگی کے ناقابل کر دیتی ہے -"

پھر کہتے ہیں :

"اجرت کی بحث میں بالعموم یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جب دست کار افزائشِ آبادی کے بد نتائج کو محسوس کریں گے تو خود بخود ایسے وسائل اختیار کریں گے جن سے آبادی کم ہو - مگر تجربہ اس بات کے خلاف ہے - چین اور ہندوستان کی موجودہ حالت یہی ظاہر کرتی ہے - غریبی اور افلاس کی صورت میں انسان کی قوتِ توالد و تناسل مزید زور کے ساتھ عمل کرتی ہے جس سے آبادی تیزی کے ساتھ بڑھتی ہے اور مفلسی کے درد کی شدت کو اور زیادہ جاں فرسا بنا دیتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افزائشِ آبادی کا قدرتی علاج یعنی قحط ان ممالک کو آئے دن ستاتا رہتا ہے -"

کسان اور مزدور جن کا تعلق پاکستان کی بیشتر آبادی سے ہے آج بھی اس قسم کے مسائل سے دوچار ہیں - اقبال نے ان مصائب کو ٹالنے کے لیے پہلا نسخہ یہ تجویز کیا ہے کہ تعلیم کو قومی پیمانے پر عام کیا جائے - اقبال کے اپنے الفاظ میں تعلیم سے :

"محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے ، اس کے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے -"

صورتِ احوال کی بہتری کے لیے "دوسری تجویز" وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ ملک کی آبادی پر مناسب گرفت یوں کی جائے کہ عائلی منصوبہ بندی اور ضبطِ تولید کو مناسب اہمیت دی جائے - ان کے نزدیک کثرتِ اولاد خاندان کی ذہنی اور جسمانی صحت پر ناخوش گوار اثرات مرتب کرتی ہے اور آبادی کی کثرت قومی مفلسی میں اضافہ کا باعث ہی نہیں بنتی بلکہ اس سے قوم کی روحانی ، اخلاق اور جسمانی نمو پر بھی برا اثر پڑتا ہے - اقبال کہتے ہیں :

''اگر کسی شخص کی آمدنی قلیل ہو اور اس کی اولاد بڑھتی جائے تو صاف ظاہر ہے کہ اس خاندان کی فارغ البالی وہ نہ رہے گی جو پہلے اسے حاصل تھی۔ موجودہ آمدنی تمام افراد کے گزارے کے لیے کافی نہ ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاندان کی جسمانی حالت میں فرق آ جائے گا اور وہ پس انداز بھی جو کسی آڑے وقت کے لیے جمع رکھا ہوگا خرچ ہو جائے گا، بلکہ قلت ِ معیشت کی وجہ سے خاندان ِ مذکور میں بعض ایسی بیماریاں پیدا ہوں گی جن کا اثر نسلاً بعد نسل ٍ منتقل ہوتا جائے گا۔ جب کسی قوم میں آبادی مناسب حدود سے زائد ہو جاتی ہے تو قدرت خود بخود وبا اور قحط کے تازیانوں سے اس کا علاج کرتی ہے۔ بچے اور بوڑھے اجل کا شکار ہو جاتے ہیں، جوانوں کی قوت ِ مردمی میں فرق آ جاتا ہے اور قحط بالعموم آبادی کی افزائش کو روکتا ہے، مگر محقق واکر [Walker] کے نزدیک انسانی قبائل کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ وبا اور قحط کے وسائل کسی قوم کی آبادی کو مستقل طور پر کم نہیں کرتے۔''

اقبال درحقیقت ملت ِ اسلامیہ کے احیا کو شاہین صفت صحت مند اولادوں کے ذریعے دیکھنے کے خواہش مند تھے۔ ایک موقع پر بیگم راس مسعود سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا: ''شادی کا بنیادی مقصد صالح، توانا اور خوش شکل اولاد پیدا کرنا ہے۔''

عاشق حسین بٹالوی راوی ہیں کہ ایک موقع پر فرمایا: ''میں تو چاہتا ہوں کہ مسلمانوں کے بچے خوش رو اور سرخ و سپید ہوں تاکہ ہم لوگ صحیح معنوں میں 'ملت ِ بیضا' بن جائیں۔'' کچھ اسی تصور کو اقبال نے اپنے اشعار میں بھی موزوں کیا:

قوم را سرمایۂ صاحب نظر
نیست از نقد و قماش و سیم و زر
نقد ِ او فرزند ہائے تندرست
سخت کوش و تر دماغ و چاق و چست

فقیر وحید الدین کی روایت ہے کہ سفر ِ یورپ کے دوران اٹلی میں مسولینی نے اقبال سے جب کوئی اچھوتا مشورہ طلب کیا تو انھوں نے کہا کہ ''ہر شہر کی آبادی مقرر کر کے اسے حد سے نہ بڑھنے دینا چاہیے۔''

مسولینی نے حیران ہو کر کہا : اس میں کیا مصلحت ہوگی ؟ اقبال نے کہا کہ ''شہر کی آبادی جس قدر بڑھتی چلی جاتی ہے اس کی تہذیبی اور اقتصادی توانائی اسی قدر کم ہوتی جاتی ہے اور ثقافتی توانائی کی جگہ محرکاتِ شر لے لیتے ہیں ۔" انھوں نے یہ بھی کہا کہ ''یہ میرا ذاتی نظریہ نہیں بلکہ میرے پیغمبر ؐ نے آج سے تیرہ سو سال قبل اپنی قوم کو یہ مصلحت آمیز ہدایت فرمائی تھی کہ جب مدینہ کی آبادی ایک حد سے تجاوز کر جائے تو مزید لوگوں کو آباد ہونے کی اجازت دینے کی بجائے دوسرا شہر آباد کیا جائے ۔" یہ حدیث سنتے ہی مسولینی اُٹھ کھڑا ہوا اور دونوں ہاتھ زور سے مار کر کہا : "یہ کس قدر حسین تخیل ہے !''

''علم الاقتصاد'' میں مسئلہ آبادی پر اقبال نے ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں مسئلہ آبادی پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے یہ نتائج اس وقت مرتب کیے ہیں جب بیسویں صدی کا آغاز تھا اور برصغیر کی آبادی تیس کروڑ تھی :

''ہمارے ملک میں سامانِ معیشت کم ہے اور آبادی روز بروز بڑھ رہی ہے ۔ قدرت قحط اور وبا سے اس کا علاج کرتی ہے ، مگر ہم کو چاہیے کہ بچپن کی شادی اور تعددِ ازواج کے دستور کی پابندیوں سے آزاد ہو جائیں ۔ اپنے قلیل سرمائے کو زیادہ دور اندیشی سے صرف کریں اور عاقبت بینی کی راہ سے اپنی قوم کے انجام کی فکر کریں تاکہ ہمارا ملک مفلسی کے خوف ناک نتائج سے محفوظ ہو کر تہذیب و تمدن کے ان اعلیٰ مدارج تک رسائی حاصل کرے جن کے ساتھ ہماری حقیقی بہبودی وابستہ ہے ---- ہم بنی آدم کو کلی طور پر شادی وغیرہ کی لذت اُٹھانے سے روکنا نہیں چاہتے ۔ ہمارا مقصد صرف اس قدر ہے کہ بچوں کی کم سے کم مقدار پیدا ہو ۔ اور بیوی کی خواہش ایک فطری تقاضا ہے اور اس کو بالکل دبائے رکھنا بھی صحت کے خلاف ہے ۔ لہٰذا اقتصادی لحاظ سے ان کی بہبودی اسی میں ہے کہ وہ حتی المقدور ان حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کریں اور جہاں تک ممکن ہو بچوں کی کم سے کم تعداد پیدا کریں ۔ یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا بالفاظِ دیگر شرحِ پیدائش کو کم کرنے اور نفسانی تقاضوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے ۔''

مزدور اور کاشت کار کے محرکاتِ محنت پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے

ایک بے حد صائب مشورہ دیا ہے کہ :

''جو دست کار اپنے حیوانی جذبات کی پیروی کرتے ہوئے اپنے جسمانی اور روحانی قویٰ کو نقصان پہنچاتا ہے وہ نہ صرف اپنی ذات پر بلکہ اپنے ملک و قوم پر بھی ظلم کرتا ہے ۔''

قانون آبادی کے زیر عنوان اقبال مسائل آبادی پر ماہرین معاشیات کے افکار کی روشنی میں ایک بھر پور بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں :

''اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی قوم کے افراد کے زیادہ ہونے سے اس قوم کے دست کاروں کی تعداد بڑھتی ہے مگر اس وقت یہ امر محل بحث نہیں ۔ ہم قانون آبادی پر اس تعلق کے لحاظ سے نگاہ ڈالنا چاہتے ہیں جو افزائش افراد اور پیداوار دولت کے درمیان ہے ۔ محققین کہتے ہیں کہ یہ قانون تین قضایا پر منقسم ہو سکتا ہے ۔

''اول یہ کہ آبادی ہمیشہ بڑھنے کا میلان رکھتی ہے اور اس کی افزائش اس امر کا خیال نہیں رکھتی کہ آیا مزید آبادی کے گزارے کے لیے کافی سامان معیشت ہوگا یا نہیں ۔ بعض حکما نے تخمینہ لگایا ہے کہ بڑے بڑے قحط اور وبائیں نہ آئیں تو آبادی تیس سال میں دگنی ہو جائے گی ۔

''دوم ، اگر زمین کے کسی قطعہ میں آبادی اس طرح دگنی تگنی ہو جائے اور دیگر اسباب اس کی افزائش کی سد راہ نہ ہوں ، مثلاً وبا ، قحط ، جنگ اور شادیوں کی کمی وغیرہ ، تو ایک خاص میعاد کے بعد قطعۂ مذکور کی پیداوار وہاں کے آدمیوں کے لیے مشکل سے کافی ہوگی اور بالآخر مطلق کفایت نہ کرے گی ، یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ آبادی کی مفروضہ افزائش کا سلسلہ جاری نہیں رہے گا ۔

''سوم ، ہمارا گذشتہ تجربہ جو ہم کو صنعت و حرفت کی ترقی کا مشاہدہ کرنے سے حاصل ہوا ہے اس امر کی تصدیق نہیں کر سکتا کہ فن زراعت کی آئندہ ترقی سے ہم اپنی آبادی کی مفروضہ افزائش کے مطابق خوراک کی زیادہ مقدار پیدا کر سکیں گے ۔

قضیہ نمبر دو پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قانون تقلیل حاصل بھی قانون آبادی کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے اور ان دونوں کے اجتماع سے یہ نتیجہ قائم ہوتا ہے کہ آبادی کے ایک خاص حد تک بڑھ جانے کے بعد

زرعی دست کاروں کی مزید آبادی سے محنت کی قابلیت پیداوار کم ہوتے جانے کا میلان رکھتی ہے ۔ وجہ یہ ہے کہ جس قدر آبادی زیادہ ہوگی اور ایک حد معین سے بڑھتی جائے گی (یہ حد معین مختلف ممالک کی صورت میں مختلف ہو سکتی ہے کیونکہ مختلف اقوام و ممالک میں صنعت و حرفت و فن زراعت اور دیگر ایجادات کی ترقی کے مدارج مختلف ہیں ، مثلاً ممکن ہے کہ ایک چھوٹا سا ملک ایجادات زرعی کے بل پر بیس کروڑ آبادی کا متحمل ہو سکے اور ایک اور ملک جو اس سے وسعت میں بہت زیادہ ہو لیکن ایجادات میں کم ہو اس سے آدھی آبادی کا بھی متحمل نہ ہو سکے) ، اسی قدر زمین مزروعہ کی کاشت نقطۂ تقلیل تک جلد پہنچے گی جس کا نتیجہ جو کچھ پیدوار دولت پر ہوگا ظاہر ہے ۔''

اقبال عائلی منصوبہ بندی کے لائحۂ عمل کو قومی بہبود کا ایک اہم ذریعہ خیال کرتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ معاشی عوامل پر ان کی نظر پختہ تر ہوتی گئی ۔ برصغیر کے مسلمانوں کے اقتصادی مسائل سے ان کی دلچسپی تا آخر قائم رہی ۔ انھیں برصغیر کے غریب مسلمان عوام کی اقتصادی مجبوریوں کا خوب اندازہ تھا ۔ چنانچہ ۱۹۳۷ میں وفات سے چند ماہ قبل قائد اعظم کے نام ایک مکتوب میں انھوں نے بڑے دکھ سے کہا : ''ہمارے سیاسی اداروں نے غریب مسلمانوں کی اصلاح حال کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہیں دی ۔''

قائداعظم کے نام اقبال کے اکثر خطوط سے ان کی اس خواہش کا اظہار ملتا ہے کہ وہ برصغیر کے لیے مقدر مسلمان ریاست کے صرف ثقافتی اور روحانی ہی نہیں معاشی مستقبل کو بھی دیکھنا چاہتے تھے ۔ ۱۹۳۶[1] میں ہندوستان کے دستور کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے قائد اعظم کے نام ایک مکتوب میں اقبال نے نہایت اہم موضوع کی اہمیت کی طرف توجہ دلائی :

''یہ دستور تو اس معاشی تنگ دستی کا جو شدید تر ہوتی جا رہی ہے ہرگز کوئی علاج نہیں ۔ فرقہ وارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی وجود کو بے شک تسلیم کرتا ہے لیکن کسی قوم کے سیاسی وجود کا اعتراف جو اس کی معاشی پس ماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کرتا ہو اور نہ کر سکے اس کے لیے بے سود ہے۔[2]''

عمر کے آخری سالوں میں اقبال کو یہ احساس زیادہ شدت سے ہونے لگا تھا کہ مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز دگرگوں ہوتی چلی جا رہی ہے۔ انھوں نے قائد اعظم کے پاس اپنے دکھ کا اظہار کرتے ہوئے تحریر کیا :

"روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کو یہ احساس ہو رہا ہے کہ پچھلے دو سو سال سے ان کی معاشی حالت برابر گرتی جا رہی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیونکر نجات دلائی جائے؟ مسلم لیگ کے مستقبل کا انحصار تمام تر اسی پر ہے کہ وہ اس مسئلے کا کیا حل تجویز کرتی ہے۔"

آگے چل کر لکھا :

شریعتِ اسلامیہ کے طویل اور گہرے مطالعے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا جائے اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔"

ایک طرح سے اقبال نے گویا یہ بات اصولاً تسلیم کی ہے کہ قرآن کی تفسیر معقول (Rational) ہونی چاہیے۔ اس سے مدعا یہ ہے کہ اسے گرد و پیش کے احوال سے متاثر ہونے والے انسانی رویے سے متطابق ہونا چاہیے۔ نئے اور غیر متوقع حالات ہمیشہ رونما ہوتے رہتے ہیں، معاشرے کی ضروریات میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، اور تشریح ان حالات و مقتضیات کی روشنی میں کی جانی ضروری ہے۔ یوں بھی بعید اور قریب کے حقائق کو جانچتے ہوئے ماضی سے حال کی جانب اس طرح پیش قدمی کرنی چاہیے کہ مفروضات و قیاسات اور غیر مطلق اور قابلِ ترک اعتقادات سب نگاہ کے سامنے رہیں۔

ممتاز حسن نے ''علم الاقتصاد'' کی اٹھاون سال بعد دوسری اشاعت کے پیش لفظ میں ضبطِ تولید کے بارے میں اقبال کی ایک اور تحریر لاہور سے شائع ہونے والے ایک طبی ماہنامے ''الحکیم'' کی نومبر ۱۹۳۶ کی اشاعت سے بھی نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحدیدِ آبادی کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر میں تا آخر کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ یہی رائے ''ہمدرد صحت''

دہلی کے ضبطِ تولید نمبر جولائی ۱۹۳۹ میں بھی نقل ہوئی ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ وہ اصولاً ضبطِ تولید کے قائل ہیں - تاہم محض حظِ نفس کی خاطر اسے اپنانے کو ہرگز پسند نہیں کرتے - اس مسئلے کا شرعی جائزہ لیتے ہوئے اقبال نے اپنی رائے کو نہایت معقولیت سے پیش کیا - کہتے ہیں :

''شریعتِ اسلامیہ نے اجتماعی مسائل میں مصالحِ امت کو نظر انداز نہیں کیا اور اس کے تصفیے کو اہلِ علم پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ حالات اور مقتضائے وقت کے مطابق ان کا فیصلہ کریں - اس لیے اگر حظِ نفس مقصود نہ ہو ، حقیقی ضرورت موجود ہو اور فریقین رضامند ہوں تو جہاں تک میرا علم رہنمائی کرتا ہے شرعاً ضبطِ تولید قابلِ اعتراض نہیں ہے - اصولِ شرعی سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی خاوند اپنی بیوی کو اگر وہ اولاد کی خواہش مند نہ ہو اولاد پیدا کرنے پر باکراہ مجبور نہیں کر سکتا -''

بے شک آگے چل کر انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ :

''لیکن دنیا میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے اس کا بیشتر حصہ حظِ نفس پر مبنی ہے اور محض حظِ نفس کے لیے ایسا کرنا میرے نزدیک حرمت کے درجے تک پہنچتا ہے - شرعی پہلو سے جو میں نے رائے دی ہے وہ ماہر شریعت کی حیثیت سے نہیں دی ، محض اپنے علم و مطالعہ کی بنا پر دی ہے -''

اس باب میں ماہنامہ ''الحکیم'' میں مولانا ابوالکلام آزاد بھی اقبال کے ساتھ متفق نظر آتے ہیں - ان کا خیال تھا کہ :

''بظاہر کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ خاندانی منصوبہ بندی کے سلسلہ میں شرع مداخلت کرے - یہ ایک خالص طبی اور اجتماعی مسئلہ ہے - اگر اصحابِ علم محسوس کریں کہ سوسائٹی کے مصالح کے لیے اس کی ضرورت ہے تو ضرور اس کے حق میں رائے دے سکتے ہیں - اس طرح کی تمام باتوں کو مصالحِ مرسلہ سمجھنا چاہیے اور ان کا دروازہ پوری طرح باز ہے -''

جہاں تک مصالحِ مرسلہ کی فقہی حیثیت کا تعلق ہے ، ان کا مقصد یہی تسلیم کیا گیا ہے کہ انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو بجا طور پر پورا کیا جائے اور اس کی بہتری کے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار

کیے جائیں جن میں عدلِ اجتماعی اور حقیقی انصاف کے ساتھ ہی ساتھ روحِ شریعت کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو ۔ تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائلِ معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جا سکتے ہیں جو مصالح اور رفاہِ عامہ پر مبنی ہوں ۔ اگر دلائلِ شرعیہ کسی امر کی مصلحت واضح نہ کریں تو اس میں مصالحِ عامہ سے استصواب کیا جا سکتا ہے اور خود مصلحت اور مفادِ عامہ ایک شرعی دلیل بن جاتی ہے ۔ گویا مصالحِ مرسلہ کسی حکم کو ایسے ضابطۂ معنوی کے ساتھ منسلک کرنا ہے جو مصلحتِ عامہ اور منشائے شریعت دونوں کے موافق ہو ۔ دوسرے الفاظ میں کسی ایسے اصول کا قیام جس میں رفاہِ عامہ اور منشائے شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے ، شرط یہ ہے کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ امورِ دنیاوی سے متعلق ہو تا کہ اس میں فکر و نظر کے ذریعے مصلحت کا یقین کیا جا سکے اور یہ کہ مصلحتِ عامہ روحِ شریعت کے موافق ہو ۔ علاوہ ازیں مصلحتِ عامہ کا تعلق ضروریاتِ زندگی یا امورِ عامہ سے ہو ۔ اور ضروریاتِ زندگی سے مراد فقہا کے نزدیک مذہب ، جان ، عقل ، نسل اور مال کی حفاظت متصور ہے ۔ امورِ عامہ سے مراد وہ امور ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے ضروری ہیں ۔ اور قومی ، ملکی اور انفرادی سہولتوں کا لحاظ تو خود قرآن مجید بھی رکھتا ہے ۔ "علم الاقتصاد" کے پانچویں حصے کے باب اول "آبادی" میں اقبال کہتے ہیں :

"جو خیال یا مذہب انسان کے تمدنی حالات اور اس کی عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی نہ کرے گا ضرور ہے کہ وہ انسان کی جدید روحانی ضروریات کو پورا نہ کر سکنے کی باعث معدوم ہو جائے ۔"

حشرات الارض اور اشرف المخلوقات انسان میں جو فرق ہے وہ بہرحال مقتضائے قرآنی کے مطابق ملحوظِ خاطر رہنا چاہیے اور اس کے لیے عملی اقدامات ہوتے رہنے چاہییں تاکہ کوئی لمحہ ایسا نہ آ جائے جب انسان کی تعداد حشرات الارض سے آگے نکل جائے اور یوں وہ شرفِ انسانیت کھو بیٹھے ۔ بے شک کوشش اور جد و جہد انسان پر خدا کی بے پایاں

رحمتوں کے خزانے کھول دیتی ہے ، لیکن آبادی اور رزق کے مسئلے کا صرف مادی پہلو ہی اصل پہلو نہیں ، کیونکہ انسانی زندگی محض مادی تقاضوں کا نام ہی تو نہیں ۔ انسانی زندگی تو شخصی ، اجتماعی اور روحانی تقاضوں میں توازن چاہتی ہے ۔ بے شک انسان کو مادی وسائل میسر آ جائیں تو بھی اس دھرتی پر انسان کا مسئلہ پورے طور پر حل نہیں ہو جاتا ۔ دولت کی فراخی انسان کو زیادہ شادیوں اور زیادہ اولاد پیدا کرنے کا حق ہرگز نہیں دیتی ، کیونکہ مسئلہ صرف کنبے کی مالی کفالت کا نہیں بلکہ آدمی کو انسان بنانے کا ہے ۔ محنت کے باب میں اقبال نے افزائش آبادی پیدائش دولت اور محنت کے حوالے سے زندگی کے بارے میں عام طور پر ایک معتدل رویہ اختیار کرنے کا ذکر بڑی خوب صورتی سے کیا ہے ۔ لکھتے ہیں :

''انسان کی آبادی دن بدن بڑھتی جاتی ہے اور تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ اس کی ضروریات بھی بڑھتی جاتی ہیں ، لہٰذا اگر وہ صرف قدرتی اسباب کی پیدائش کے بھروسے پر رہتا اور اپنی روز افزوں ضروریات کے پورا کرنے کی نئی نئی راہیں نہ نکالتا یا بالفاظِ دیگر یوں کہو کہ اپنی عقل کے زور سے قانونِ تقلیلِ حاصل کے اثر کا مقابلہ نہ کرتا ، تو اس میں امن و آسائش میں انتہا درجے کا خلل پیدا ہوتا ، بلکہ اس کی نسل کا بقا ہی محال ہو جاتا ۔ پس ظاہر ہے کہ اصولِ تنظیمِ محنت اور اصولِ تقلیلِ حاصل ایک دوسرے کے حریف ہیں جن میں ایک قسم کی جنگ چلی جاتی ہے جس سے پیدائشِ دولت میں اعتدال قائم رہتا ہے اور اعتدال ہی ہر شے کی جان ہے ۔''

شخصیت کی تعمیر ، اس کی اخلاقی تربیت اور کردار کی پاکیزگی کے لیے پُرسکون اور خوش گوار ماحول کا بہت زیادہ حصہ ہے ۔ بچہ اخلاق شائستگی ، خود اعتمادی اور عزتِ نفس کے اصول سب سے پہلے ماں کی آغوش ہی سے سیکھتا ہے اور اس نعمت سے محروم نسل فکری انتشار اور بے مقصدیت کا شکار ہو جاتی ہے ۔ کثرتِ اولاد کی موجودگی میں اقبال کی یہ دیرینہ خواہش بھلا کب پوری ہو سکتی ہے جس کا اظہار اُنھوں نے ان الفاظ میں کیا ہے :

''مسلم خواتین کا کام گھر میں رہ کر صالح بنیادوں پر خاندانی نظام

کی تعمیر کرتا ہے کہ اسی طرح معاشرے میں اعتدال اور سکون قائم رہ سکتا ہے ۔ اگر عورتوں کے اخلاق پسندیدہ ہوں ، ان میں تطہیرِ فکر ، پاکیزگیٔ قلب اور عفتِ نگاہ ملحوظ ہو تو وہ اپنی اولاد کی بہتر تربیت کر سکتی ہیں ۔ اگر قوم اس حقیقت سے غافل ہو جائے تو مغرب کی تقلید میں اس کی معاشرتی ، عمرانی اور اخلاقی زندگی تباہ ہو جائے گی۔"

مسئلۂ آبادی اور تربیتِ اولاد کے باب میں اقبال کی ان آرا کو آسانی سے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا ۔ بانیٔ پاکستان ، قائد اعظم محمد علی جناح ، نے ۱۹۴۴ کے یومِ اقبال کے موقع پر اپنے پیغام میں کس قدر درست فرمایا تھا کہ :

"اس عظیم شاعر کے دل و دماغ نے اُن پنہاں جذبات ، حسیات اور افکار کی عکاسی کی ہے جن کا سرچشمہ اسلام کی سرمدی تعلیم ہے ۔ اقبال پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے اور مخلص پیروکار تھے ۔ وہ اول ،ور آخر مسلمان تھے اور وہ اسلام کے صحیح مفسر تھے ۔"

قائدِ اعظم خود بھی پاکستان کو طاقت ور اور توانا قوم کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے ۔ ایک موقع بر قوم کو مخاطب کرتے ہوئے اُنھوں نے فرمایا :

"آپ کے پاس کامیابی کی ایک کلید ہے اور وہ ہے آئندہ نسل ۔ اپنے بچوں کی اس طرح تربیت کیجیے کہ وہ پاکستان کے قابلِ فخر شہری اور موزوں سپاہی بن سکیں ۔ آپ نے پاکستان کے لیے بہت سی قربانیاں دی ہیں ، اس پاکستان کے لیے جسے اب ساری دنیا ایک حقیقت تسلیم کر چکی ہے ۔ بس ایک قدم اور آگے بڑھانا چاہیے ، پھر وہ وقت دور نہیں جب ساری دنیا کی اقوام پاکستان کی تعریف و توصیف کریں گی ۔ انشاءاللہ ۔"

۲۴ اکتوبر ۱۹۴۷ کو ملت کے نام عید کا پیغام دیتے ہوئے قائدِ اعظم نے فرمایا : "یہ مملکت محض زندگی کے لیے نہیں ، بلکہ اچھی زندگی گزارنے کے لیے بنی ہے ۔"

فکرِ اقبال سے ان تمام حقائق و شواہد کے باوجود جن کے مصدق

قائد اعظم بھی تھے جو لوگ فرسودہ معاشرتی عقائد و اقدار ، غلط رسوم و رواج اور غیرحقیقت پسنداںہ جذباتی رویے کے تحت مسئلۂ آبادی کو ہرگز کوئی اہمیت دینے کے لیے تیار نہیں ، اس کے بحران کو بے معنی اور یکسر ناقابلِ توجہ خیال کرتے ہیں اور عائلی منصوبہ بندی کی افادیت کو قرآن و سنت کے منافی خیال کرتے ہیں اور مصالحِ امت کے قائل نہیں ۔ ان سے بڑا عاقبت نااندیش اور کون ہو سکتا ہے ؟ مستقبل کو خوب تر اور روشن تر بنانے کے لیے ضروری ہے کہ حال میں اس کے بارے میں غور و فکر کر کے کچھ اقدامات تجویز کیے جائیں ۔ ۱۹۱۰ میں علی گڑھ میں اپنے مشہور خطبے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں اقبال نے تجویز کیا تھا کہ :

"سب سے زیادہ اہم عقدہ اس مسلمان کے سامنے جو قومی کام کے لیے اپنے آپ کو وقف کرنا چاہتا ہے یہ ہے کہ کیونکر اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھارے ۔ اس کا یہ فرض ہے کہ ہندوستان کی عام اقتصادی حالت پر غائر نظر ڈال کر ان اسباب کا پتہ لگائے جنھوں نے ملک کی یہ حالت کر دی ہے ۔ اس کا یہ فرض ہے کہ کسی اور مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے یہ دریافت کرے کہ ملک کی حالت میں کس حد تک ان بڑی بڑی اقتصادی قوتوں نے حصہ لیا ہے جو آج کل کی دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں ، کس حد تک اہلِ ملک کے تاریخی روایات ، عادات ، اوہام اور اخلاق کمزوریوں نے حصہ لیا ۔"

اس میں کیا شک ہے کہ افزائشِ آبادی بھی ان قوتوں میں سے ایک ہے جو دنیا بھر کے ممالک کی اقتصادیات پر بڑی شدت اور تیزی کے ساتھ منفی رنگ میں اثر انداز ہو رہی ہیں ۔ اسی لیے اقبال نے کنبہ پروری کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے کہا :

"اگر نوعِ انسان کی آبادی بغیر کسی قید کے بڑھ جائے اور انسان اپنی عقلِ خداداد کی وساطت سے اپنے وسائلِ زندگی کو زیادہ کرنے کی راہیں نہ سوچے تو بنی آدم کا کیا حشر ہوگا ؟"

اقبال کے افکار برِ صغیر کی ملتِ اسلامیہ کے لیے بالعموم اور اپنے

خواب کی تعبیر پاکستان کے مسلمانوں کے لیے بالخصوص اہمیت کے حامل ہیں ۔ آبادی کے بے ہنگم اضافے کے خطرے سے انھوں نے ملت کو واضح الفاظ میں آگاہ کیا ہے ۔ مالتھس کے نظریہ آبادی پر بحث کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ :

"حکیم موصوف یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ نوعِ انسان کی آبادی اس قدر بڑھ جانے کا میلان رکھتی ہے کہ قیامِ زندگی کے قدرتی وسائل اس کے لیے کفایت نہیں کر سکتے ۔"

پھر متنبہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"اگر نوعِ انسان کی آبادی، بغیر کسی قید کے بڑھ جائے اور انسان اپنی عقلِ خداداد کی وساطت سے اپنے وسائلِ زندگی کو زیادہ کرنے کی راہیں نہ سوچے تو بنی آدم کا کیا حشر ہوگا ؟ فطرتاً انسان اس قسم کی ہستی ہے کہ اس کے قوائے نظامِ قدرت کے ان قوی کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو اس کے قیامِ زندگی کے مخالف ہیں ۔ قدرت عظیم الشان جنگوں ، وباؤں اور قحطوں کی وساطت سے خود بخود آبادی انسان و حیوان کو کم کرتی ہے اور انسان اپنی انجام بینی کی وجہ سے اپنے شہوانی قوی پر غلبہ پا سکتا ہے یا افزائشِ آبادی کے میلان کو اختیاری طور پر بھی روک سکتا ہے ۔ حکیم مالتھس کے نزدیک افلاس اور دیگر برائیوں کا اصل منبع آبادی کا اندازے سے بڑھ جانا ہے ۔ اکثر ممالک کے مشاہدے سے معلوم ہوا ہے کہ نوعِ انسان کی آبادی پچیس سال میں دگنی ہو جانے کا میلان رکھتی ہے ۔ جب یہ حال ہو تو وہاں کے لوگوں کو چاہیے کہ انجام بینی سے کام لیں اور ان وسائل کو اختیار کریں جو آبادی کی ترقی کو روکتے ہیں ۔ انسان کی قوتِ توالد و تناسل قدرتاً کچھ اس قسم کی ہے کہ اگر اس کے عمل کو اختیاری یا غیراختیاری اسباب سے روکا نہ جائے تو اس کا وجود مجموعی طور پر بنی آدم کی بربادی اور تباہی کا باعث ہوگا ۔"

مضبوط قومی اقتصادیات کی تشکیل و تربیت کے لیے اقبال کنبہ بندی کو لازم و ملزوم خیال کرتے ہیں اور وہ اسے پیش آمدہ معاشی مسائل کا ایک حل سمجھتے ہیں ۔ ان کی چشمِ بصیرت سالہا سال پہلے سے جو کچھ دیکھ

رہی تھی آج عملاً ہمارا انہی حالات کے ساتھ سامنا ہے ۔ اضافۂ آبادی کے باب میں ان کے اقتصادی تجزیے سے یہی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ اگر دل سچائی سے معمور ہو تو کردار کو حسن کی دولت نصیب ہوتی ہے اور کردار کا حسن عائلی زندگی کو خوش گوار بنا دیتا ہے ۔ عائلی زندگیاں خوش گوار ہوں تو قوم منظم ہوتی ہے اور اگر اقوام میں تنظیم پیدا ہو جائے تو دنیا کے گہوارۂ امن و سلامتی و خوش حالی بننے کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں ۔

مآخذ

۱۔ شیخ محمد اقبال ، ایم ۔ اے ، ''علم الاقتصاد'' ، اقبال اکادمی ، کراچی ، ۱۹۷۱ ۔

۲۔ ''مخزن'' ، لاہور ، مدیر شیخ عبدالقادر ، بابت ماہ اپریل و دسمبر ، ۱۹۰۴ ۔

۳۔ عطیہ بیگم ''اقبال'' ، ترجمہ ضیاء الدین برنی ، اقبال اکادمی ، کراچی ، ۱۹۶۹ ۔

۴۔ ڈاکٹر محی الدین زور قادری ، ''شاد اقبال'' ۔

۵۔ محمد جہانگیر عالم ، مترجم ، ''اقبال کے خطوط جناح کے نام'' ۔

۶۔ ماہنامہ ''الحکیم'' لاہور ، نومبر ۱۹۳۲ ، ضبطِ تولید نمبر ۔

۷۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی ''فلسفہ شریعتِ اسلام'' ، ترجمہ عنایت اللہ ، مجلس ترقی ادب ، لاہور ۔

۸- علامہ اقبال ''ملت ِ بیضا پر ایک عمرانی نظر'' ، ترجمہ مولانا ظفر علی خان -

۹- فقیر سید وحیدالدین ، ''روزگارِ فقیر'' -

۱۰- ''ماہنامہ ''ہمدردِ صحت'' ، ضبط تولید نمبر ، جولائی ۱۹۳۹ء -

۱۱- غلام دستگیر نامی ، ''آثارِ اقبال'' -

رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال کی سوانح عمری کا مسئلہ

حکیم الامت حضرت علامہ اقبال کی شخصیت ، شاعری ، فکر و فلسفہ اور اُن کے کارناموں پر ، سینکڑوں اور ہزاروں نہیں ، لاکھوں ہی صفحات لکھے جا چکے ہیں ۔ دنیا کی ڈیڑھ درجن سے زائد زبانوں میں سینکڑوں کتابیں ، ہزاروں مضامین و مقالات ، اقبال کی شاعری اور خطبات کے تراجم و تشریحات اور ان کے ملفوظات و ارشادات کے مجموعے چھپ چکے ہیں ۔ پاکستان میں علامہ اقبال کی یاد میں دو مستقل ادارے قائم ہیں جو اقبال پر تحقیقی و تنقیدی کتابوں کی اشاعت کے ساتھ ساتھ انگریزی اور اُردو میں ہر سال چار چار تحقیقی مجلات بھی شائع کرتے ہیں ۔ ملک میں اقبالیاتی ادب کے فروغ میں ان اداروں کی اشاعتی سرگرمیوں کو اہم حیثیت حاصل ہے ۔[1] ۱۹۷۷ کو "سالِ اقبال" قرار دیے جانے کے بعد اقبالیاتی ادب کی تیاری اور اشاعت کی رفتار تیز تر ہو گئی ہے ۔ اقبالیاتی ادب کا یہ بہت بڑا ذخیرہ ، علامہ اقبال سے ہماری عقیدت مندی پر شاہد ہے ۔ اگر ایک لمحے کے لیے عقیدت مندی کے جذبات سے الگ ہو کر اقبالیاتی ادب پر نگاہ دوڑائی جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرتِ علامہ اپنی تمام تر عظمت و شہرت اور قبولِ عام کے باوجود ، ایک ایسی بدقسمت شخصیت ہیں کہ

۱۔ وفاقی حکومت کا ادارہ : اقبال اکادمی پاکستان ، ۹/بی ۔ ۲ ، گلبرک ۳ ، لاہور ۔ ڈائریکٹر : ڈاکٹر معز الدین ۔ مجلہ سہ ماہی "اقبال ریویو" ۔
حکومت پنجاب کا ادارہ : بزم اقبال ، ۲ ۔ کلب روڈ ، لاہور ۔ نگران : احمد ندیم قاسمی ۔ مجلہ سہ ماہی "اقبال" ۔

ان کی وفات کو انتالیس برس ہوتے ہیں مگر آج تک ان کی کوئی مستند اور جامع سوانح عمری نہیں لکھی جا سکی - اقبالی مؤرخین اور نقادوں نے اقبال کی زندگی کے مختلف گوشوں پر بہت کچھ لکھا ہے، مگر اس سارے ذخیرے کی موجودگی کے باوجود علامہ اقبال کی یہ پیش گوئی آج بھی کتنی سچی، کھری اور صحیح معلوم ہوتی ہے:

چو رختِ خویش بر بستم ازیں خاک　　همہ گفتند با ما آشنا بود
و لیکن کس ندانست ایں مسافر　　چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

اُردو میں اقبال پر ''حیاتِ جاوید'' کے درجے کی سوانح عمری بھی موجود نہیں حالانکہ ''حیاتِ جاوید'' آج سے تقریباً سو برس پہلے لکھی گئی تھی اور اسے ایک اعلیٰ درجے کی بیاگرافی کہنا مشکل ہے -

حیاتِ اقبال کے موضوع پر اب تک جو کچھ لکھا گیا اسے دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے — اول، وہ کتابیں جو اقبال کی سوانح عمری کے طور پر تحریر کی گئیں؛ دوم، وہ کتابیں اور متفرق مضامین جو اقبال کی زندگی اور ان کی شخصیت کے کسی نہ کسی پہلو سے متعلق ہیں -

چراغ حسن حسرت کی ''حیاتِ اقبال''، محمد طاہر فاروقی کی ''سیرتِ اقبال''، عبدالسلام ندوی کی ''اقبالِ کامل''، عبدالمجید سالک کی ''ذکرِ اقبال'' اور صابر کلوروی کی ''یادِ اقبال'' کو اول الذکر نوع یعنی سوانح عمریوں میں شمار کیا جا سکتا ہے -

متذکرہ بالا کتابوں کے تنقیدی جائزے سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ اقبال کے حالات پر سب سے پہلا مضمون محمد دین فوق کا ہے جو اپریل ۱۹۰۹ کے ''کشمیری میگزین'' میں چھپا - اقبال کی ابتدائی سوانحی کتابوں میں اکثر و بیشتر فوق ہی کے بیانات کو دہرایا گیا ہے - البتہ ۱۹۰۹ کے بعد کے حالات و واقعات کو دوسرے ذرائع کی مدد سے مکمل کیا گیا ہے -

سوانح عمریوں میں چراغ حسن حسرت کی ''حیاتِ اقبال''[۲] اولیت کا درجہ رکھتی ہے - اس کتاب پر سنِ اشاعت درج نہیں، البتہ کتاب کے

۲- ناشر: تاج کمپنی لمیٹڈ، ریلوے روڈ - لاہور -

صفحہ ۱۴۸ کے حاشیے کی عبارت [یہ سطریں لکھتے وقت "ارمغانِ حجاز" چھپ رہی ہے] سے اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ کتاب اقبال کی وفات (۲۱ اپریل ۱۹۳۸) کے چند ماہ بعد لکھی گئی ۔ ڈیڑھ سو صفحات کی یہ کتاب آسان زبان اور معلوماتی انداز میں لکھی گئی ہے ۔ کتاب کے دیباچے میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ :

''جہاں تک علامہ اقبال کی سوانح کا تعلق ہے اس کتاب میں کافی تفصیلات مہیا کر دی گئی ہیں اور اس وقت تک مرحوم کے متعلق جتنی کتابیں شائع ہوئی ہیں ، اُن میں سے کوئی ایسی نہیں جس میں اس قدر تفصیل مل سکے ۔''

یہ دعویٰ غلط نہیں ، کیونکہ ۱۹۳۸ میں اقبال پر جس قدر کتابیں شائع ہوئی تھیں اُن میں سوانح کا پہلو انتہائی کمزور بلکہ نہ ہونے کے برابر تھا ۔ لہٰذا ''اس قدر تفصیل'' مہیا کرنے والی بات درست ہے ۔ حسرت کی زیرِ نظر کتاب دو ماخذات پر مبنی ہے ــ اوّل ، محمد دین فوق کا متذکرہ بالا مضمون ؛ دوم ، ''حیاتِ اقبال'' کی تالیف سے چند ماہ پہلے مئی ۱۹۳۸ میں شائع ہونے والا ''شیرازہ'' کا اقبال نمبر اور اس میں بھی خصوصیت سے علی بخش کا مضمون ۔[۳] چھوٹی تقیطع کے ڈیڑھ سو صفحات پر مشتمل اس کتاب میں اقبال کی شاعری اور اس کے سیاسی پس منظر پر بھی

۳۔ ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے لکھا ہے کہ ''چراغ حسن حسرت کی 'حیاتِ اقبال' ، طاہر فاروقی کی 'سیرتِ اقبال' اور مولانا عبدالمجید سالک کی 'ذکرِ اقبال' ۔۔۔ مذکورہ بالا دونوں ماخذ [یعنی مولوی احمد دین کی کتاب اور 'ملفوظاتِ اقبال'] ہی پر منحصر ہیں" (''کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ" ، ص ۳۰۲) ۔ اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے ، کیونکہ مولوی احمد دین کی کتاب تمام تر شاعری کے تجزیے و تنقید پر مشتمل ہے اور اس میں سوانحی مواد تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے ۔ اس کے بجائے فوق کے مضمون کو بنیادی ماخذ کی حیثیت حاصل ہے ۔ البتہ یہ درست ہے کہ ''ملفوظاتِ اقبال" سے اقبال کے سوانح نگاروں نے کافی کچھ اخذ کیا ہے ۔

بحث کی گئی ہے۔ سوانح کا حصہ نصف سے بھی کچھ کم ہوگا۔ سوانح کے سلسلے میں مولف نے دستیاب اور معلوم و موجود لوازمہ نقل کرنے پر اکتفا کیا ہے اور نئے مواد کے حصول یا تلاش کی کوشش نہیں کی گئی، حالانکہ بہت سے واقعات حسرت کے سامنے رونما ہوئے تھے۔ حسرت اقبال کے ہم عصر تھے۔ اُن کے لیے اقبال کی زندگی سے متعلق نئے مواد کا حصول کچھ زیادہ مشکل نہ تھا۔ حسرت دنیائے صحافت سے متعلق تھے۔ اگر وہ چند برس قبل کے اخبارات ہی نکال کر دیکھ لیتے تو اُنھیں سوانح اقبال سے متعلق بہت سا وہ مواد مل جاتا جسے انہی اخبارات کے حوالے سے آج چالیس پینتالیس برس بعد سامنے لایا جا رہا ہے۔ اس سہل انگاری کی ایک مثال یہ ہے کہ ۱۹۳۱ اور ۱۹۳۲ میں علامہ اقبال نے دوسری اور تیسری گول میز کانفرنسوں میں شرکت کے لیے دو مرتبہ یورپ کا سفر کیا۔ پہلے سفر میں انگلستان سے واپسی پر وہ اٹلی، مصر اور فلسطین گئے۔ دوسری مرتبہ ہسپانیہ گئے۔ ''حیاتِ اقبال'' کے مؤلف نے ان دو الگ سفروں کو ملا کر ایک ہی سفر بنا دیا۔ اس ضمن میں وہ بتاتے ہیں کہ علامہ انگلستان سے واپسی پر ہسپانیہ، اٹلی اور مصر گئے۔ فلسطین کا سرے سے ذکر ہی نہیں حالانکہ دو الگ الگ سفروں کی تفصیل ''انقلاب'' میں تفصیل کے ساتھ چھپ چکی تھی۔

''حیاتِ اقبال'' ۱۹۳۸ میں لکھی گئی تھی۔ عین اُسی زمانے میں پروفیسر محمد طاہر فاروقی نے ''سیرتِ اقبال'' کے نام سے نسبتاً ایک ضخیم کتاب لکھی جو جنوری ۱۹۳۹ میں پہلی بار چھپی۔[۴] اب تک اس کے چار ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ اس کا پیشِ نظر آخری ایڈیشن بڑی تقطیع کے ۵۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اقبال کی شاعری پر تنقید و تبصرہ کتاب کے تقریباً تین چوتھائی حصے پر محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حصے کا کتاب کے اصل موضوع یعنی سیرت سے کوئی تعلق نہیں۔ حالات کا حصہ صرف پینتیس صفحات پر مشتمل ہے۔ ملفوظات یا اقبال کے متعلق مختلف لوگوں کے بیان کردہ واقعات کے حصے کو بھی شامل کیجیے تو کل الھتر صفحات بنتے ہیں۔

۴۔ ناشر: قومی کتب خانہ، لاہور۔

ملفوظات و واقعات کا یہ حصہ تقریباً تمام تر بعد کے ایڈیشنوں میں ایزاد کیا گیا کیونکہ اس کے لوے فی صد بیانات ''ملفوظاتِ اقبال''٥ اور ''اقبالنامہ''٦ (جلد اول : ١٩٣٥ ، جلد دوم : ١٩٥١) سے منقول ہیں ، جب کہ ''سیرتِ اقبال'' کا اولین ایڈیشن جنوری ١٩٣٩ میں شائع ہوا تھا ۔

''سیرتِ اقبال'' کا سوانحی حصہ بھی محمد دین فوق کے بیان کردہ حالات پر مبنی ہے ۔ البتہ ١٩٠٩ کے بعد کے واقعات کو دوسرے ذرائع کی مدد سے بیان کیا گیا ہے ۔ اس بیان میں مؤلف نے کسی تردد میں پڑے بغیر مختلف واقعات و حالات جوں کے توں نقل کر دیے ۔ اور سہل انگاری کا ایک ادنیٰ نمونہ یہ ہے کہ واقعات کے بیان میں ترتیبِ زمانی کا لحاظ بھی نہیں رکھا گیا ۔ چنانچہ اقبال ١٩٣١ - ١٩٣٢ میں یورپ کے سفر کے بعد اور ١٩٣٥ میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر مقرر ہونے کے بعد ١٩٢٨ میں دکن میں سرگرمِ سفر نظر آتے ہیں ، و علیٰ ہذٰا القیاس ۔

ان دونوں کتابوں کے تقریباً دس برس بعد ١٩٤٨ میں دارالمصنفین اعظم گڑھ سے عبدالسلام ندوی کی کتاب ''اقبالِ کامل'' شائع ہوئی ۔٧ ان دس برسوں (١٩٣٨ - ١٩٤٨) میں حیاتِ اقبال سے متعلق بہت سا نیا لوازمہ سامنے آ چکا تھا ۔ چنانچہ صاحبِ ''اقبالِ کامل'' نے اس سے فائدہ اُٹھایا ہے ۔ پہلی دو کتابوں کی نسبت ''اقبالِ کامل'' میں بہتر سلیقہ مندی نظر آتی ہے ۔ کتاب میں ایک بڑے علمی ادارے کی علمی تالیفی تربیت کی جھلک موجود ہے ۔ تاہم اس میں کسی تحقیقی کاوش کے آثار نظر نہیں آتے ۔ دستیاب اور معلوم لوازمے کو مقررہ عنوانات کے تحت بیان کر دیا گیا ہے ۔ مؤلف نے واقعات کی چھان بین یا تحقیق کے چکر میں پڑنے سے گریز کیا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ واقعات کے بیان میں اُن سے بھی وہی غلطیاں سرزد ہوئیں جن کا ارتکاب اقبال کے اولین سوانح نگار کر چکے ہیں ، مثلاً

٥۔ مرتبہ محمود نظامی ، ناشر : ملک دین محمد اینڈ سنز ، لاہور ۔

٦۔ مرتبہ شیخ عطاء اللہ ، ایم ۔ اے ۔ ناشر : شیخ محمد اشرف ، لاہور ۔

٧۔ اولین اشاعت کے بعد اب تک اس کے مزید دو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں ۔

چراغ حسن حسرت کے تتبع میں عبد السلام ندوی نے بھی گول میز کانفرنسوں کے سلسلے میں اقبال کے ۱۹۳۱ اور ۱۹۳۲ کے دو الگ سفروں کو گڈ مڈ کر دیا ہے ۔ اُنھوں نے دوسری گول میز کانفرنس کے ضمن میں کیے جانے والے سفر سے متعلق اٹلی کے قیام اور مسولینی سے ملاقات ، مصر کے قیام ، فلسطین میں موتمر عالمِ اسلامی میں شرکت اور تیسری گول میز کانفرنس کے ضمن میں کیے جانے والے سفر سے متعلق پیرس میں معروف فلسفی برگساں سے ملاقات ، اور ہسپانیہ میں مسجدِ قرطبہ کی زیارت وغیرہ کو ایک ہی سفر کے واقعات کے طور پر پیش کیا ہے (کتاب کے دوسرے ایڈیشن مطبوعہ ۱۹۶۴ میں بھی اس غلطی کی تصحیح نہیں کی گئی) ۔

سوانحِ اقبال کے سلسلے کی تیسری کتاب "ذکرِ اقبال" (عبدالمجید سالک[۸]) نسبتاً زیادہ اہم ہے ۔ یہ کتاب ۲۹۶ صفحات پر مشتمل ہے اور اول مذکر تین کتابوں کے مقابلے میں واقعی ایک سوانح عمری معلوم ہوتی ہے ۔ سالک نے حیاتِ اقبال سے متعلق بہت سا نیا مواد فراہم کیا ہے جس کے ذریعے اقبال کی زندگی کے متعدد نئے واقعات سامنے آئے ہیں ۔ مؤلف نے "انقلاب" ، زمیندار" ، "کشمیری میگزین" اور پیسہ اخبار" کے پرانے فائلوں ، بعض زبانی روایات اور اُن تحریری یاد داشتوں سے مدد لی جو اس اثنا میں قلم بند کی جا چکی تھیں ۔ عبدالمجید سالک مرحوم کو علامہ اقبال کی دیرینہ رفاقت کا شرف حاصل رہا ۔ کئی برس تک اقبال کے حضور نشستوں اور گفتگوؤں سے مستفید ہوتے رہے ۔ اس قرب کی بنا پر اُن سے توقع تھی (اور بہت امیدیں بھی) کہ وہ اقبال کے مستند حالاتِ زندگی کی بنیاد پر ایک معیاری سوانح عمری لکھیں گے ۔ اقبال کے دیرینہ رفیق اور ایک منجھے ہوئے قلم کار کی حیثیت سے ہی بزم اقبال لاہور نے اُنھیں سوانح لکھنے کی ذمہ داری سونپی تھی ، مگر "ذکرِ اقبال" کو دیکھ کر تمام توقعات نقش بر آب ثابت ہوئیں ۔ واقعاتی غلطیوں سے قطع نظر "ذکرِ اقبال" میں دو نمایاں نقائص یہ ہیں کہ ، اول ، اس میں

۸- ناشر : بزم اقبال ، لاہور ، ۱۹۵۵ ۔

اقبال کے مختلف ادوار کے حالات و واقعات ایک دوسرے سے مربوط نہیں ، بلکہ ہر باب اور ہر فصل اور بعض اوقات ہر فصل سے ضمنی عنوانات کے تحت بیان کردہ معلومات ایک دوسرے سے الگ الگ نظر آتی ہیں ؛ دوم ، مختلف واقعات کے ماہ و سنین متعین کرنے کے بجائے اس طرح کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے :

''انہی دنوں کا ذکر ہے ۔ ۔ ۔ ۔''

''اسی زمانے کا واقعہ ہے ۔ ۔ ۔ ۔''

سیاق و سباق سے ''انہی دنوں'' یا ''اسی زمانے'' کا تعین کرنا خاصا مشکل ہوتا ہے ۔ سالک صاحب کی خود نوشت ''سرگزشت'' اور ان کے خاکوں کے مجموعے ''یارانِ کہن'' میں بھی اُن کا اندازِ بیان یہی ہے ۔ صحافت کے پیشے سے عمر بھر وابستہ رہنے کی وجہ سے قلم برداشتہ لکھنا اُن کی عادت بن چکی تھی ، مگر اقبال کی سوانح عمری نسبتاً ایک اہم ذمہ داری اور ایک ملی فریضہ تھا جس کی انجام دہی میں سالک صاحب کو بہرحال محتاط ہونا چاہیے تھا ۔ اس عدمِ احتیاط کا کرشمہ ہے کہ سالک مرحوم سے بے شمار تاریخی اور واقعاتی غلطیاں سر زد ہوئیں ، مثلاً یہ کہ اقبال کا آبائی وطن سرینگر ہے ۔ اقبال کے آبا و اجداد ۱۸۵۷ کے بعد ہجرت کرکے سیالکوٹ آئے ۔ شیخ نور محمد اَن پڑھ تھے ۔ وہ ۱۹۲۹ میں فوت ہوئے ۔ اقبال نے مڈل اور انٹرنس کے امتحانات ۱۸۹۰ اور ۱۸۹۲ میں پاس کیے ۔ پہلی بیوی سے اقبال کی بیٹی کا نام مریم تھا ۔ علامہ میر حسن کے سامنے اقبال کی بٹیر بازی کے واقعات ۔ کمرۂ ولادتِ اقبال اور اقبال کی رنگ رلیوں کا تذکرہ وغیرہ ۔ فقیر سید وحید الدین اور خالد نظیر صوفی ان غلطیوں اور غلط بیانیوں کی تردید کر چکے ہیں ۔ واقعات کے بیان میں کئی جگہ ترتیبِ زمانی کا خیال نہیں رکھا گیا اور بعض اہم واقعات کا اندراج رہ گیا ہے ، مثلاً :

- ۱۹۱۰ میں اقبال کا سفرِ دکن جس میں وہ اکبر حیدری اور شاد سے پہلی بار ملے اور اسی سفر میں نظم ''گورستانِ شاہی'' لکھی گئی ۔
- ''اسرارِ خودی'' کی اشاعت پر تصوّف کے حلقوں میں شدید ردِ عمل ہوا ۔ خواجہ حسن نظامی نے اقبال کے خلاف باقاعدہ ایک محاذ کھول

دیا ۔ اقبال کو اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت میں متعدد مضامین لکھنے پڑے ۔ بہت سے لوگوں نے فلسفۂ خودی کی حمایت میں اور کئی ایک نے مخالفت میں مثنویاں لکھیں ۔ ''ذکرِ اقبال'' اس علمی اور قلمی معرکے کی تفصیل سے خالی ہے ۔

● دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے بعد اقبال اٹلی میں رکے ، مسولینی سے ملاقات کی ۔ پھر مصر سے ہوتے ہوئے فلسطین گئے ۔ اس سفر کی تفصیل ''انقلاب'' کے فائلوں میں موجود ہے (جن سے ''ذکرِ اقبال'' کے متعدد بیانات ماخوذ ہیں) ، مگر سالک مرحوم کے مطابق اقبال انگلستان سے روانہ ہو کر فلسطین پہنچے (ص ۱۵۸) ۔ انھوں نے اٹلی کے سفر اور مسولینی سے ملاقات کے واقعات کو تیسری گول میز کانفرنس سے متعلق سفر کے کھاتے میں ڈال دیا (ص ۱۸۲) ۔

واقعات کی غیر جانب دارانہ پیش کش سوانح نگاری کا بنیادی تقاضا ہے ، مگر ''ذکرِ اقبال'' میں متعدد مقامات پر سالک صاحب کے ذاتی معتقدات کی جھلکیاں بہت نمایاں طور پر نظر آتی ہیں — میں صرف دو باتوں کی طرف اشارہ کروں گا — اول ، قادیانیت سے سالک صاحب کی ہمدردانہ دلچسپی اور قادیانیوں کے لیے اُن کے دل میں نرم گوشہ ۔[۹] اس کا اظہار کئی جگہ ہوتا ہے ۔ کشمیر کمیٹی کی صدارت کے زمانے میں اقبال نے قادیانیوں کے حقیقی سیاسی عزائم کا اندازہ لگا لیا تھا ، مگر سالک صاحب اسے ''سوء ظن'' قرار دیتے ہیں (ص ۱۸۷) ۔ قادیانیوں کے سیاسی عزائم سے باخبر ہونے پر علامہ اقبال نے اُن کے بارے میں سخت رویہ اختیار کیا اور قادیانیت کی تردید میں بعض علمی مقالات لکھے ، مگر ''ذکرِ اقبال'' میں سالک صاحب نے ''اقبال اور احمدیت'' کے تحت جو لکھا ہے (ص ۲۰۹) ، اُس سے یہ تاثر بنتا ہے کہ اقبال خود تو قادیانی مسئلے کو کوئی اہمیت نہ دیتے تھے اور اُن کے نزدیک یہ ایک معمولی سی بات تھی ۔ بس کسی عقیدت مند کے کہنے پر انھوں نے قادیانیوں کے خلاف یہ مضامین لکھ دیے ۔ مزید برآں حضرتِ علامہ قادیانیوں کے بارے میں جو واضح

۹۔ سالک صاحب نے اپنی کتاب ''سرگذشت'' میں اعتراف کیا ہے کہ اُن کے والد غالی قادیانی تھے ۔

اور دو ٹوک رائے رکھتے تھے اور اس کی وضاحت انھوں نے اپنے بعض علمی مقالات میں کی ، خصوصاً پنڈت نہرو کے نام ایک خط میں لکھا کہ : "احمدی ، اسلام اور ہندوستان — دونوں کے غدار ہیں"۔[۱۰] سالک صاحب نے علامہ اقبال کے اس موقف کو بیان کرنے سے احتراز کیا ہے ۔ انھوں نے ہر جگہ قادیانیوں کو معصوم بنا کر پیش کیا ہے ۔

دوم ، سالک صاحب کا یونینسٹ ذہن[۱۱] کتاب میں جگہ جگہ نمایاں محسوس ہوتا ہے ۔ علامہ اقبال ذہناً اور عقیدتاً ایک مسلم لیگی اور اپنے بقول "جناح کے ایک معمولی سپاہی"[۱۲] تھے ۔ عمر کے آخری دور میں پنجاب مسلم لیگ کے صدر کی حیثیت سے پنجاب میں لیگ کی مقبولیت میں اقبال نے بہت اہم رول ادا کیا اور اس سے مسلمانوں کو پاکستان کی منزل کے قریب تر پہنچنے میں جو زبردست مدد ملی ، سالک صاحب کی سوانح عمری میں علامہ اقبال کے اس رول کا کوئی نقش نہیں دکھائی دیتا ، بلکہ جہاں تہاں اُن کا یونینسٹ ذہن ہی کام کرتا دکھائی دیتا ہے ، مثلاً "ذکرِ اقبال" سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو :

"علامہ اقبال کو یونینسٹ پارٹی سے سخت اختلاف تھا ۔ بنائے اختلاف یہ تھی کہ یونینسٹ پارٹی ہندو ، مسلمان ، سکھ زمینداروں کی مخلوط پارٹی تھی اور اس کی وجہ سے شہری دیہاتی حلقے الگ الگ ہوگئے تھے لیکن وہ اس طرزِ سیاست کے اقتصادی پہلو کو پسِ پشت ڈال کر یہ مثالی عقیدہ اپنے سامنے رکھتے تھے کہ مسلمانوں کو کسی غیر مسلم جماعت سے کوئی مفاہمت کرنے کی ضرورت نہیں اور طبقات و درجات کی تقسیم غیر اسلامی ہے" (ص ۲۰۳) ۔

۱۰۔ رفیع الدین ہاشمی ، مرتب ، "خطوطِ اقبال" (لاہور ، ۱۹۷۶) ، ص ۲۵۸ ۔

۱۱۔ سالک مرحوم روزنامہ "انقلاب" سے وابستہ تھے جو واضح طور پر یونینسٹ پارٹی کا حامی اور ترجمان تھا ۔

۱۲۔ ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی ، "اقبال کے آخری دو سال" (لاہور ، ۱۹۶۱) ، ص ۵۵۰ ۔

اس اقتباس کے خط کشیدہ الفاظ قابلِ غور ہیں ۔ اقبال کی سیاسی بصیرت پر اس سے زیادہ شدید طنز ممکن نہیں ۔ "ذکرِ اقبال" میں اس طرح کی متعدد مثالیں ملتی ہیں ۔

کتاب کا چوتھا باب "اقبال کا اسلوبِ زندگی" سب سے زیادہ معلومات افزا اور دلچسپ ہے ۔ یہ سالک صاحب کا ایک مستقل اور الگ مضمون تھا جسے انھوں نے "ذکرِ اقبال" کا ایک حصہ بنا دیا ۔

سوانح کے سلسلے کے آخری اور پانچویں کتاب صابر کلوروی کی "یادِ اقبال"[۱۳] ہے ۔ اس میں اقبال کی زندگی سے متعلق جس قدر معلومات و واقعات جمع کیے گئے ہیں ، وہ کسی اور کتاب میں یک جا نہیں ملتے ۔ اگرچہ یہ معلومات بالکل نئی نہیں تاہم "یادِ اقبال" کے بارے میں دو تین باتیں خوش آیند ہیں ۔ اول ، مؤلف نے اپنی تصنیف کسی ادعا یا بلند بانگ دعوے کے بغیر ، بڑے انکسار کے ساتھ پیش کی ہے ۔ دوم ، مؤلف بہت سی تحقیق طلب روایات اور مختلف فیہ واقعات سے سرسری نہیں گزرے اور اُنھیں دہرا دینے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ تحقیق و تفحص سے کام لیتے ہوئے حتی المقدور کسی نتیجے تک پہنچنے کی کوشش کی ہے ، مثلاً مسجدِ قرطبہ کی زیارت اور طوائف کے قتل کے واقعات وغیرہ ۔ سوم ، علامہ اقبال سے ان کی محبت و عقیدت واضح ہے اور اقبال سے اُن کا نقطۂ نظر بھی ہمدردانہ ہے مگر انھوں نے اپنے ہیرو کو فرشتہ نہیں بنایا اور نہ کوئی سانچہ بنا کر اُس میں ہیرو کو فٹ کرنے کی کوشش کی ہے ۔ تاہم ناکافی معلومات اور بعض ماخذات تک رسائی نہ ہونے کے باعث صابر کلوروی بعض اُلجھنوں کو دور نہیں کر سکے ، مثلاً آرنلڈ کی شاگردی ، داغ سے تلمذ اور ارشد گورگانی سے اصلاح ، افغانستان کا سفر اور ایبٹ آباد کا سفر وغیرہ ۔ صابر کلوروی ایک نئے لکھنے والے ہیں مگر ان کی کتاب میں ایک بہتر سلیقہ مندی نظر آتی ہے ۔ انھوں نے یہ کتاب تحقیقی و تنقیدی نقطۂ نظر سے نہیں لکھی بلکہ اسے "معمولی لکھے پڑھے آدمی کے لیے ۔۔۔ سیرتِ اقبال کو عام کرنے" کی ایک کوشش کے طور پر پیش کیا ہے اور اس میں وہ کامیاب

۱۳- ناشر : مکتبۂ شاہکار ، لاہور ، ۱۹۷۶ ، ۷۰ ص ۔

رہے ہیں ۔ کتاب کا آخری حصہ ''اختلافی مسائل'' اہم ہے ۔ صابر کلوروی کے ہاں اقبال سے عقیدت اور اُن پر محنت سے کام کرنے کی جو لگن نظر آتی ہے ، اگر اُنھیں مناسب رہنمائی ملتی تو وہ اس سے کہیں بہتر کتاب لکھ سکتے تھے ۔

اقبال کی سوانح عمری کے موضوع پر متذکرہ بالا پانچ مستقل کتابوں کے علاوہ سوانحی مواد پر مشتمل مندرجہ ذیل کتابیں شائع ہو چکی ہیں :

''اقبال نامہ''	مرتبہ : چراغ حسن حسرت	
''ملفوظات (اقبال)''	مرتبہ : محمود نظامی	
''اقبال''	عطیہ بیگم	۱۹۴۷
''اقبال کے چند علمی جواہر ریزے''	خواجہ عبدالحمید	۱۹۴۷
''روزگارِ فقیر'' اول	فقیر سید وحید الدین	۱۹۵۱
''روزگارِ فقیر'' دوم	''	۱۹٦۴
''اقبال کے آخری دو سال''	ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی	۱۹٦۱
''اقبال کے حضور''	نذیر نیازی	۱۹۷۱
''اقبال درونِ خانہ''	خالد نظیر صوفی	۱۹۷۱
''اقبال اور بھوپال''	صہبا لکھنوی	۱۹۷۳
''سفر نامۂ اقبال''	محمد حمزہ فاروقی	۱۹۷۳
''اوراقِ گم گشتہ''	مرتبہ رحیم بخش شاہین	۱۹۷۳
Mementos of Iqbal	''	۱۹۷٦
''اقبال اور انجمن حمایت اسلام''	محمد حنیف شاہد	۱۹۷٦

متفرق مقالات و مضامین میں سوانحی اعتبار سے مندرجہ ذیل تحریریں اہم ہیں :

''علامہ اقبال کی زندگی کی بعض تفصیلات''	ڈاکٹر وحید قریشی	مشمولہ : ''کلاسیکی ادب کا تحقیقی مطالعہ''	۱۹٦۵
''علامہ اقبال اور اسلامیہ کالج''	''	''	''

"حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں"	محمد عبداللہ قریشی	مجلہ "اقبال" اکتوبر ۱۹۵۳، اکتوبر ۱۹۵۵
"اقبال اور کشمیر"	"	مجلہ "اقبال" اکتوبر ۱۹۵۶
"اقبال اوریئنٹل کالج میں"	ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار	مجلہ "اقبال"
"میری ڈائری میں ذکرِ اقبال"	خواجہ عبدالوحید	مجلہ "اقبال ریویو" جنوری ۱۹۶۹
"اقبال کا خاندان اور صوفیانہ نظریات"	محمد عبداللہ قریشی	"ضیائے حرم" اپریل ۱۹۷۵
"اقبال کے اجداد کا سلسلہ عالیہ"	ڈاکٹر محمد باقر	"صحیفہ" اقبال نمبر اول ۱۹۷۳
"علامہ اقبال کا گوشوارۂ آمدنی"	صفدر محمود	" "

سوانح کی تدوین میں مکاتیب کے دس مجموعے بھی خاصے مددگار اور مفید ثابت ہو سکتے ہیں ۔ علامہ اقبال کے ایک دیرینہ رفیق ڈاکٹر عبد اللہ چغتائی کی دو زیرِ طبع کتابوں ("روایاتِ اقبال" اور "اقبال کی صحبت میں") سے بھی ، توقع ہے کہ ، سوانح کی تدوین میں مدد ملے گی ۔

اقبال کے بعض قریبی احباب مثلاً چودھری محمد حسین ، منشی طاہر الدین ، مولانا غلام رسول مہر اور راجہ حسن اختر نے اقبال کے بارے میں اپنی مفصل یادداشتیں قلم بند نہیں کیں ۔ آج سے چند سال پہلے اقبالی مؤرخین حیاتِ اقبال کی تدوین کی طرف متوجہ ہوتے تو متذکرہ بالا بزرگوں سے قیمتی سوانحی مواد کا حصول مشکل نہ تھا ، مگر ہماری غفلت سے یہ حضرات بہت سی قیمتی یادیں اور اہم روایات و تاثرات اپنے ساتھ لے کر دنیا سے رخصت ہوگئے ۔

اس کے باوجود سوانحِ اقبال کے سلسلے میں اچھا خاصا لوازمہ فراہم ہو چکا ہے ۔ کسی شخصیت پر قلم اٹھانے کے لیے وقت کا عنصر بہم ہوتا ہے ۔ پھر ہم عصر شخصیت (خصوصاً جب وہ محض شخصیت نہ ہو ،

نابغہ ہو) پر لکھنے میں متعدد دوسرے موانعات بھی در پیش ہوتے ہیں۔ اقبال کے سلسلے میں یہ دونوں رکاوٹیں دور ہو چکی ہیں۔ اب پختہ قلم کاروں کی وہ نئی نسل سامنے آ چکی ہے جس کے لیے وقت اور ہم عصری کے مسائل کوئی پرابلم نہیں۔ ہمارے ہاں اقبال سے محبت و عقیدت رکھنے والے اہلِ قلم کی بھی کمی نہیں۔ تو پھر حیاتِ اقبال کی تالیف و تدوین کا کام کیوں رکا ہوا ہے ؟ اس سوال کا حتمی جواب آسان نہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ایک عام قلم کار کے وسائل محدود ہیں ، حوصلہ افزائی کا فقدان اور حوصلہ شکنی کی فراوانی ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس کام کے لیے جس خلوص اور لگن ، محنت و ہمت ، ستائش کی تمنا اور صلے کی پروا کیے بغیر جس پِتہ ماری کی ضرورت ہے ہمارے ہاں خاصی حد تک اس چیز کا فقدان ہے۔

اب تک متعدد اکابر اہلِ قلم چودھری محمد حسین ، پروفیسر حمید احمد خان ، غلام رسول مہر ، اور ڈاکٹر وحید قریشی اقبال کی سوانح لکھنے کا عزم ظاہر کر چکے ہیں ، مگر نتیجہ کچھ نہیں نکلا۔ علامہ اقبال کے دیرینہ اور قریبی رفیق سید نذیر نیازی کو یہ اہم ذمہ داری سونپی گئی تھی ، غالباً اس کی تکمیل نہیں کر پائے اور اب معلوم ہوا ہے کہ دو تین اور حضرات بھی اقبال کی سوانح عمری قلم بند کر رہے ہیں۔ خدا کرے وہ اقبالیاتی ادب میں اقبال کی مستند سوانح عمری کی دیرینہ کمی کو پورا کرنے میں کامیاب رہیں۔

علامہ اقبال

مقامِ مہدی*

حضور رسالت مآبؐ کے لیے یہ راہ بہت آسان تھی کہ آپ ابو لہب یا ابو جہل یا کفارِ مکہ سے یہ فرماتے کہ تم اپنی بت پرستی پر قائم رہو ، مگر اس نسلی اور وطنی اشتراک کی بنا پر جو ہمارے تمھارے درمیان موجود ہے ، ایک وحدتِ عربیہ قائم کی جا سکتی ہے ۔ اگر حضورؐ نعوذ باللہ یہ راہ اختیار کرتے تو اس میں شک نہیں کہ یہ ایک وطن پرست کی راہ ہوتی ، لیکن [نبیؐ] آخرالزمان کی راہ نہ ہوتی ۔ نبوتِ محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئتِ اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوتِ محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ بنی نوعِ انسان کی اقوام کو ، باوجود شعوب قبائل اور الوان و السنہ کے اختلاف کو تسلیم کر لینے کے ، ان تمام آلودگیوں سے منزہ کیا جائے جو زمان ، مکان ، وطن ، قوم ، نسل ، نسب ملک وغیرہ کے ناموں سے موسوم کی جاتی ہیں ، اور اس طرح اس پیکرِ خاکی کو وہ ملکوتی تخیل عطا کیا جائے جو اپنے وقت کے ہر لحظہ میں ابدیت سے ہم کنار رہتا ہے ۔ یہ ہے نصب العین ملتِ اسلامیہ کا ۔ اس کی بلندیوں تک پہنچنے تک معلوم نہیں حضرتِ انسان کو کتنی صدیاں لگیں ، مگر اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ اقوامِ عالم کی باہمی مغائرت دور کرنے اور باوجود شعوبی ، قبائلی ، نسلی ، لونی اور لسانی امتیازات کے ان کو یک رنگ کرنے میں جو کام تیرہ سو سال میں کیا ہے ، وہ دیگر ادیان سے تین ہزار سال میں بھی نہیں ہو سکا ۔ یقین جانیے کہ دینِ اسلام ایک پوشیدہ اور غیر محسوس حیاتی اور نفسیاتی عمل ہے جو بغیر کسی تبلیغی کوششوں کے بھی عالمِ انسانی کے فکر و عمل کو متاثر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ ایسے عمل کو حال کے سیاسی مفکرین کی جدت طرازیوں سے مسخ کرنا ظلمِ عظیم ہے ۔

---

*اقتباس از "جغرافیائی حدود اور مسلمان" مشمولہ "مقالاتِ اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۳۴ - ۲۳۵ ۔

آغا یمین

اقبال اور مُلاّ شاہ لاہوری

کا فلسفۂ خود شناسی

لاہور پاکستان کا وہ تاریخی شہر ہے جو غزنوی دور سے لے کر آج تک فارسی علم و ادب کا گہوارہ رہا ہے ۔ اس خاکِ پاک میں آج بھی کئی اسلامی فلسفی اور مفکر ابدی نیند سو رہے ہیں ۔ ان عارفانِ بزرگ اور سخنورانِ شعرِ فارسی میں سے شاہجہانی دور کے مُلاّ شاہ لاہوری کا نام قابلِ ذکر ہے ۔

مُلاّ شاہ لاہوری کے حالاتِ زندگی اُن کے ہم عصر مورخین مُلاّ عبدالحمید لاہوری کے "بادشاہ نامے" ، محمد صالح کنبوہ کے "عملِ صالح" اور دارا شکوہ کے "سکینۃ الاولیا" میں بھی ملتے ہیں ، لیکن سب سے زیادہ مستند اور مفصل حالات حضرت مُلاّ شاہ لاہوری کی مرید خاص شاہجہان کی دخترِ نیک اختر شہزادی جہاں آرا بیگم کی تصنیف "رسالہ صاحبیہ" میں درج ہیں اور کچھ حالات اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے کے مشہور مصنف شیر خان لودی کے "تذکرۂ مرأۃ الخیال" میں بھی موجود ہیں ۔ ما بعد کے تذکروں مثلاً نور احمد چشتی کی "تحقیقاتِ چشتی" اور سید محمد لطیف کی انگریزی میں لکھی ہوئی مشہور کتابِ *Lahore* میں بھی مندرجہ بالا کتب کو ہی مُلاّ شاہ لاہوری کے حالاتِ زندگی کا ماخذ ٹھہرایا گیا ہے ۔

یہاں موضوع کے مطابق مُلاّ شاہ لاہوری کے حالاتِ زندگی کی تفصیلات بیان کرنا مقصود نہیں ، بلکہ اس مقالے میں مُلاّ شاہ لاہوری اور

علامہ اقبال ان دونوں مفکرین کے ہم فکر ہونے پر بحث کرنا مقصود ہے تا کہ ہم دیکھ سکیں کہ عصرِ حاضر کے مفکرِ اسلام علامہ اقبال کے فلسفے کے ہم فکر وہ کون سے مفکرین ہیں جو اس خاکِ پاک کے دفینے میں آج گوہر ہائے آبدار کی مانند پوشیدہ ہیں ۔

جہاں تک 'ملا' شاہ لاہوری کے حالات کا تعلق ہے وہ میں نے اپنی فارسی تصنیف بعنوان ''تاریخِ شعرِ فارسی در لاہور'' میں مفصلاً تحریر کر دیے ہیں جسے شاہنشاہیتِ ایران کی اڑھائی ہزار سالہ برسی کے موقع پر اکتوبر ۱۹۷۱ میں نیشنل پبلشنگ ہاؤس کراچی نے شائع کیا تھا ۔ البتہ یہاں اتنا واضح کر دینا لازم ہوگا کہ حضرت 'ملا' شاہ بدخشان میں پیدا ہوئے ، ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی ، تمام دینی اور دنیوی علوم حاصل کرنے کے بعد سیاحت شروع کی ۔

شیر خاں لودی[۱] کے بیان کے مطابق 'ملا' شاہ لاہوری پہلے کابل تشریف لائے اور وہاں سے ایک تاجر کے ساتھ ہندوستان میں حضرت میاں میرک ، جو آج حضرت میاں میر صاحب کے نام نامی سے مشہور ہیں ، کی خدمت میں حاضر ہوئے ۔ اُس زمانے میں حضرت میاں میر صاحب کے عارفِ بزرگ اور صاحبِ دل ہونے کا سب چھوٹے بڑوں پر انکشاف ہو چکا تھا ۔ لہٰذا 'ملا' شاہ بھی دل سے آپ کے ایسے معتقد ہوئے کہ ہمیشہ کے لیے آپ کے مریدانِ خاص کے حلقے میں شامل ہوگئے اور پھر لاہور کو ہی اپنا وطن قرار دیا ۔ اُنھوں نے سن ۱۰۷۲ ہجری میں وفات پائی اور آج اپنے پیر و مرشد کے مزارِ عالی مقام کے قریب ایک محلے کی چھوٹی سی مسجد کے صحن میں ابدی نیند سو رہے ہیں ۔

ویسے تو آپ کی تصانیف عربی اور فارسی نثر و نظم میں بے شمار ہیں

۱۔ شیر خاں لودی ، ''تذکرۂ مرأۃ الخیال'' (سال تصنیف ۱۱۰۲ھ ؛ باہتمام مرزا ملک الکتاب شیرازی ، بمبئی ، سال چاپ ۱۳۲۳ھ) ، ص ۱۲۸ :
''تا آنکہ بکابل آمد و از آنجا برفاقت یکی از تجارِ ہندوستان افتادہ در شہر لاہور بخدمت میاں میرک شاہ کہ حالاتِ ایشان برصغیر و کبیر ہوایدا است اعتقاد بہم رسانید ۔''

لیکن اُن میں سے چند ایک آج بھی خطی نسخوں کی صورت میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور ، بانکی پور لائبریری (بھارت) اور برٹش میوزم لائبریری لندن میں موجود ہیں ۔ ان تمام تصانیف میں سے آپ کی مشہور ترین تصنیف ''مثنویات ِ ملا شاہ'' ہے ، جس پر آج کل پنجاب یونیورسٹی لاہور میں تحقیقی کام شروع ہو چکا ہے اور اس پر پی ۔ ایچ ۔ ڈی کے مقالات بھی لکھے جا رہے ہیں ۔

اگر ملا شاہ لاہوری کی مثنویات کا بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ملا شاہ نے مولانا روم کے فلسفے کی تقلید میں خود شناسی کے فلسفے کو اپنا موضوع بنایا ہے ۔ لہٰذا اس اعتبار سے ہم کہ سکتے ہیں کہ ملا شاہ لاہوری اس برصغیر پاک و ہند کے اُن عارفان ِ بزرگ میں سے ہیں جنھوں نے اسلامی فلسفے کو اپنے خاص انداز میں پیش کیا ہے ، جس کا اظہار اُنھوں نے خود یوں کیا ہے :

''ہر چہ گفتم ہمہ از خود گفتم''

ملا شاہ لاہوری کی مثنویات کا یہ نسخہ ٔ خطی چھ ہزار اشعار اور ۳۴۵ برگ پر مشتمل ہے ۔ ملا شاہ نے مثنویات کے اس مجموعے کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے ۔ پہلا حصہ ''رسالہ ٔ ولولہ'' کے عنوان سے ہے ، دوسرا حصہ ''رسالہ ٔ ہوش'' اور تیسرا ''رسالہ ٔ نسبت'' پر مبنی ہے ۔

''رسالہ ٔ ولولہ'' میں ملا شاہ نے ولولہ ٔ عشق کے تمام آغازی مراحل کا تذکرہ کیا ہے جن کے توسل سے انسان اپنے محبوب ِ حقیقی کے مقام ِ وصال تک پہنچتا ہے اور پھر اُس کا دل ، آفتاب ِ زار کی طرح ، منوّر و روشن ہو جاتا ہے ۔ لہٰذا ، اس رسالے کا آغاز آپ نے اِسی فلسفہ ٔ وصال ِ یار سے کیا ہے جس کا مرکزی خیال یہ ہے :

''از ولولہ وصال ِ یارم بنگر دل ِ آفتاب زارم''[۲]

۲۔ ملا شاہ لاہوری ، ''مثنویات'' ، نسخہ ٔ خطی ، شمارہ Pi - VI - 158 پنجاب یونیورسٹی لائبریری ، لاہور ، سال تصنیف ۱۰۵۵ھ ، برگ ۳۴ الف ۔

اس رسالے کے موضوعات مندرجہ ذیل ہیں : در وصفِ آتش ، در وصفِ گوہر ، در معنیٔ صبر ، در تعریفِ قرار و در معنیٔ عشق ۔ پھر اسی طرح در وصفِ نو روز ، و شب و بہار و کان وغیرہ ۔ مندرجہ بالا عنوانات تمام عشق کے سمبل ازم (Symbalism) یعنی علامتوں کی شکل میں پیش کیے گئے ہیں ۔

دوسرا ''رسالۂ ہوش'' قابلِ ذکر ہے جو فلسفۂ خود شناسی پر مبنی ہے ۔

اگرچہ 'ملا' شاہ لاہوری اس فلسفۂ خود شناسی کے بیان کرنے میں مولانا روم اور اقبال دونوں کے ہم فکر نظر آتے ہیں ، لیکن 'ملا' شاہ کا اندازِ فکر جداگانہ ہے ، مثلاً انھوں نے اسی فلسفۂ خود شناسی کو حواسِ خمسۂ ظاہری اور باطنی کے علامت کے توسل سے بیان کیا ہے اور یہ ان کا اپنا انداز ہے جس کی تفصیل آئندہ سطور میں کی جائے گی ۔

تیسرا ''رسالۂ نسبت'' ہے جو ''در وصفِ علم'' ، ''در وصفِ بہاریات'' اور ''ساقی نامہ'' پر مشتمل ہے ۔ یہ رسالہ علومِ معقول و منقول کے علاوہ بہاریات اور ساقی نامہ پر مبنی ہے ۔ لہٰذا جب ہم 'ملا' شاہ لاہوری کا موازنہ علامہ اقبال سے کریں گے تو ہمارے سامنے 'ملا' شاہ کی مثنویات کے پہلے دو رسالے یعنی ''رسالۂ ولولہ'' اور ''رسالۂ ہوش'' پیشِ نظر ہوں گے ۔ البتہ ''رسالۂ نسبت'' میں جہاں کہیں 'ملا' شاہ نے بہاریات کے موضوع پر ''گل گلاب'' کی تعریف کی ہے تو وہاں بھی وحدتِ شہود کا فلسفہ جھلکتا ہے ، مثلاً ایک جگہ وہ فرماتے ہیں کہ ہر گل میں خدا کا ہی جلوہ دکھائی دیتا ہے اور ورقِ آفتاب یعنی سورج کی روشنی اُس کے نور کا ایک عکس ہے ۔ اس خیال کو اُنھوں نے مندرجہ ذیل شعر میں یوں منظوم کیا ہے :

ہمہ گل کہ ہست پایۂ اوست ورقِ آفتاب سایۂ اوست[۳]

اور یہ کہ :

آب گُل را چنان پرورده آب را نیز گُل چنین کرده[۴]

---

۳ - ۴- نسخۂ خطی ایضاً ، رسالۂ نسبت ، بہاریات ، برگ ۲۰۶ الف ۔

"ملا" شاہ و مولانا روم اور فلسفۂ نے

آئیے اب "رسالۂ ہوش" میں "ملا" شاہ کے اُن اشعار پر بحث کریں جن میں وہ مولانا روم کے ہم فکر نظر آتے ہیں ۔

اس رسالہ میں جہاں "ملا" شاہ نے "در تعریفِ نی" کے عنوان سے اپنے خیالات کا اظہار کیا وہاں وہ مولانا روم کے ہم نوا دکھائی دیتے ہیں ۔ "ملا" شاہ کے مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں :

از لب نای ، رسیدی سخنم — سینہ سوراخم و آتش بتنم
من لبم گفت ، چرا باشد لاف — سر زلد لاف ، چہ از سینہ شکاف
نالہ سان ، در دل ، سوز فتیدہ — لاف را کی ، شکافی دیدہ[۵]

اور یہ اشعار بھی ملاحظہ ہوں :

عشق دار ، بدل بی کینہ — مینماید ز شکافِ سینہ
رازہا در رہِ دل پای گذاشت — چونکہ اُو لب بلب ، نای داشت[٦]

مندرجہ بالا اشعار میں جب ہم پہلے شعر کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو "از لبِ نای بہ سخن رسیدن" و "سوراخہا در سینہ داشتن" و "در عشقِ آتش بتن شدن" ، یہ تمام کیفیات ہیں جن کو مولانا روم نے اپنی مثنوی کے ابتدائی اشعار میں یوں منظوم کیا ہے :

بشنو از نی ، چون حکایت میکند — و ز جدائیہا ، شکایت میکند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق — تا بگویم شرحِ دردِ اشتیاق[۷]

پھر جس طرح مولانا روم نے صدائے نے کو آتشِ عشق اور رنگ مے کو جوشِ عشق سے یوں تعبیر کیا ہے کہ :

---

۵ - ٦- ایضاً ، رسالۂ ہوش ، در تعریف نی - برگ ٦٠ الف ، ٦٠ ب -

۷- مولانا روم ، "مثنوی معنوی" تالیف آقای محمد حسن (علمی چاپخانہ ملی ، تہران ، ۱۳۲۰ خ) ، ص ۱ -

آتشِ عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
آتشِ عشق است این بانگ نای و نیست باد
ہر کہ این آتش ندارد نیست باد[۸]

اسی طرح مُلاّ شاہ آتشِ نےؔ میں کباب کی طرح سوختہ نظر آتے ہیں اور اُن کے ہاں بھی صدائے نے سے نے زار میں یوں آگ لگی دکھائی دیتی ہے :

ما کبابیم از آن آتشِ نی | سوخت ما را ہمہ آتش در وی
چونکہ نای نفس در نی داد | آتشی بود ، بہ نی زار فتاد[۹]

پس معلوم ہوا کہ مُلاّ شاہ کا فلسفہ نے وہی ہے جو مولانا روم کا ، البتہ اندازِ بیان جداگانہ ہے ۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اندازِ بیان میں مُلاّ شاہ کو وہ مقام حاصل نہیں ہو سکتا جو مولانا روم کو ہے ، یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح مولانا روم نے ''نےؔ'' کی علامت نگاری میں روح اور جسدِ انسانی کے فلسفے کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے ، اسی طرح ملا شاہ لاہوری نے اس برِصغیر پاک و ہند کے رہنے والوں کو مولانا روم کے ''فلسفہ نےؔ'' کا پیغام اپنے خاص انداز میں پیش کیا ہے ۔

مولانا روم ، مُلاّ شاہ ، اقبال اور فلسفہ خود شناسی

یہاں ایک بات واضح کر دینا لازم ہوگا کہ مُلاّ شاہ لاہوری کا کلام علامہ اقبال کی نظر سے نہیں گزر سکا کیونکہ مُلاّ شاہ کی مثنویات کی تاریخِ تصنیف ۱۰۵۵ ہجری ہے اور رباعیات کا سالِ کتابت ۱۱۸۶ ہجری ہے ۔ مختصر یہ کہ مُلاّ شاہ کی تصانیف میں سے آج ہمارے پاس محض دو نسخے ہیں جو گذشتہ دو سو برس سے آج کی تاریخ تک کہیں بھی شائع نہیں ہوئے ، اور نہ ہی کسی تذکرے میں ان کے شائع ہونے کا کوئی ذکر موجود ہے ۔ اس

۸۔ ایضاً ۔
۹۔ مُلاّ شاہ لاہوری ، ''مثنویات'' مذکور ، برگ ، ۷ الف ۔

کے برعکس مولانا روم کی "مثنوی" کے نسخے ہر دور سے لےکر آج تک شائع ہوتے چلے آ رہے ہیں ۔ لہٰذا یہ خطی نسخے جو دو سو برس کی گرد میں دب چکے تھے اس لیے شاید علامہ اقبال کی نظر سے نہیں گزر سکے ۔ لیکن یہ بات بالکل واضح اور روشن ہے کہ "ملا" شاہ نے اقبال سے تقریباً تین سو برس پہلے کے زمانے میں مولانا روم کا بخوبی مطالعہ کیا تھا اور اُن کے فلسفۂ خود شناسی کو نہ صرف اچھی طرح سے سمجھا اور جانچا بلکہ اُن کی تقلید میں اسی فلسفۂ خود شناسی کو اپنے خاص انداز میں پیش کیا ہے ۔ اس طرح تین سو برس بعد اسی سر زمین پاک و ہند میں علامہ اقبال نے مولانا روم کے فلسفۂ خود شناسی کا بغور مطالعہ کیا اور اپنے خاص انداز میں اس فلسفۂ خود شناسی کو فلسفۂ خودی کی صورت میں پیش کیا ہے ۔

لہٰذا اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا روم کا یہی فلسفۂ خود شناسی اس برِ صغیر پاک و ہند میں گذشتہ تین سو برس سے یقیناً اور ہو سکتا ہے کہ اس سے پہلے بھی کسی خاص انداز میں پیش کیا جاتا رہا ہو ۔ پھر تین سو برس کے بعد علامہ اقبال نے اپنے خاص انداز میں اسے "فلسفۂ خودی" کی صورت میں پیش کیا ۔ اس لیے اگر ہم اسلام کے ان تین مفکرین کو ایک ہی لڑی میں منسلک کر کے بغور مطالعہ کریں تو یقیناً یہ تینوں مفکرین ہم فکر دکھائی دیتے ہیں اور انھوں نے ایک ہی فکر کو اپنے اپنے خاص انداز میں پیش کیا ہے ۔ اس صورت میں ہر مفکر ایک دوسرے سے اندازِ بیان میں یقیناً جدا ، لیکن معنوی لحاظ سے ہم فکر نظر آتا ہے ۔

آئیے اب ہم مولانا روم ، "ملا" شاہ لاہوری اور علامہ اقبال کے فلسفۂ خود شناسی کو ایک ہی لڑی میں پرو کر دیکھیں ۔

مولانا روم اور "ملا" شاہ لاہوری

مولانا روم نے "مثنوی" کے آغاز میں اسی فلسفۂ خود شناسی (Self-Realisation) کو "نے" کی زبان سے یوں پیش کیا ہے :

ہر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

ہر کسی از ظن ِ خود شد یار ِ من
از درون ِ من نجست اسرار ِ من
سر ِ من از نالہ ٔ من دور نیست
لیک چشم وگوش را این نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دیدہ جان دستور نیست[۱۰]

اسی فلسفہ ٔ خود شناسی کے مطابق "ملا" شاہ لاہوری نے دنیا کو ایک درخت ِ گل اور انسان کو غافل دل ِ بلبل سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دنیا ایک درخت ِ گل کی مانند ہے اور انسان ایک ایسے بلبل کی مانند جو خود اپنے دل سے غافل ہے ۔ اس دنیا میں رہنے والے انسان بلبل کی طرح گل کے عاشق ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں ، یا یوں کہیے کہ اس باغ ِ جہاں میں ہر شخص از خود ایک گل کی طرح حسین و جمیل ہے جو خود اپنے حسن سے ناواقف ہے ۔ اور جو بلبل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ خود دل سے غافل ہے ۔ اس فلسفے کا اظہار "ملا" شاہ نے یوں کیا ہے :

این جہان یک درختی قسمہ ٔ گل — عاشقانش ہوای صد بلبل
ہر یکی گل ز حسن ِ خود غافل — بلبلانش تمام غافل ِ دل[۱۱]

پھر فرمایا کہ ہر انسان قامت ِ سرو کی مانند ہے جو میدان میں آگے قدم نہیں بڑھاتا ، یا یوں کہیے کہ تمام لب جوئیبار کے کنارے آ کر بھی پیاسے ہیں اور ان کی مثال ایسی ہے جیسے ساحل ِ دیدہ کے چاروں طرف خشک مژگان قطار اندر قطار کھڑے ہوں ۔ اس فلسفے کو ملا شاہ نے یوں منظوم کیا ہے :

قامت سرو ہر یکی دارند — پای در راہ پیش نگذارند
ہمہ لب تشنہا لب جو بار — ہمہ مژگان بگرد ِ دیدہ قطار[۱۲]

۱۰- مولانائے روم ، "مثنوی ٔ مولوی ٔ معنوی" (مطبع نولکشور ، لکھنو ، ۱۹۱۶/۱۳۳۴) ، ص ۴ ۔

۱۱ - ۱۲- ملا شاہ لاہوری ، مثنویات ، (در تعریف ِ جہان) نسخہ ٔ خطی ، ایضاً ، برگ ۲۸۷ ب - ۲۸۸ الف ۔

پھر فرمایا کہ تاسف کا مقام ہے کہ سب نے سمندر میں آبِ حیات کو تلاش کرنے کی کوشش کی لیکن انھیں کوئی آبِ حیات نہ ملا ، حالانکہ آبِ حیات تو خود ان کے دلوں کے سمندر میں موجزن ہے یا یوں کہیے کہ اگر حقیقت بیں نگاہ سے دیکھا جائے تو وہ آبِ حیات تو خود ان کے آئینۂ دل میں روشن و درخشاں ہے لیکن کسی نے اپنے دل کو نہیں ٹٹولا ۔ اس فلسفے کا اظہار مُلا" شاہ نے یوں کیا ہے :

همه را سینه سوز آبِ حیات جسته آبِ حیات در ظلمات
ظلمات است سینۂ مردم هست آبِ حیات در وی کم
هست آن آب همچو آئینه روشن و کس نیافت در سینه[۱۳]

مولانا روم نے اسی فلسفے کو اس شعر میں نہایت واضح اور روشن انداز میں یوں پیش کیا ہے :

سرِ من از نالۂ من دور نیست
لیک چشم و گوش را این نور نیست[۱۴]

ظاہر ہے کہ دونوں مفکرین کا فکر تو ایک ہی ہے لیکن اندازِ بیان اپنا اپنا جداگانہ ہے ۔

مُلا" شاہ اور اقبال

مُلا" شاہ لاہوری نے خود شناسی کے اسی فلسفے کو ایک جگہ یوں بیان کیا ہے کہ کوئی خود کو مجنون سمجھتا ہے اور کوئی لیلیٰ ، لیکن افسوس کہ کسی نے اپنے اوپر نگاہ نہ ڈالی اور خود اپنی ذات کو نہ پہچانا ۔ تمام انسان سراپا حسن کا سمبل (Symbol) یعنی لیلیٰ ہیں اور عشق کا سمبل (Symbol) یعنی مجنون ہیں اور ان دو صورتوں کے علاوہ اور کچھ بھی نہیں ہیں ۔ انسان خود ہی لیلیٰ اور خود ہی مجنون ہیں ۔ وہ از خود حسن و عشق کا سراپا ہیں ۔ اگر انسان خود اپنی ذات میں گم ہو کر اپنے آپ

۱۳- ایضاً ، برگ ۲۸۸ الف ۔
۱۴- مولانائے روم ، "مثنویٔ معنوی" ، ص ۴ ۔

کو تلاش کرے تو اپنی حقیقت سے بخوبی آشنا ہو جائے ۔ اس فلسفے کو "ملا" شاہ نے یوں منظوم کیا ہے :

ہمہ گویند لیلیٰ و مجنون تفتادہ نظر بخود اکنون
ہمہ کس لیلند و مجنونند ہیچ کس نیست زین دو بیرونند
حسن و عشق است لیلیٰ و مجنون تو ہمہ عشق و حسن روز افزون
حسن لیلیٰ و عشق مجنونی کس چہ گوید ترا دگر چونی
ز تو چیزی نمی خود بیرون ہمہ در تست لیلیٰ و مجنون[۱۵]

علامہ اقبال نے اسی فلسفۂ خود شناسی کو اپنے خاص انداز "فلسفۂ خودی" کی شکل میں زیادہ روشن اور واضح تر یوں منظوم کیا ہے :

کرا جوئی ، چرا در پیچ و تابی ؟ کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی ، جز او نیابی[۱۶]

پھر خودی اور بے خودی کے رموز و نکات سے انسان کو آگاہ کرتے ہوئے فرمایا کہ اے انسان جوہر نور تو خود تیری خاک میں پوشیدہ ہے ۔ اور پھر خویش دار و خویش باز و خویش ساز کا پیغام ان خوبصورت اشعار میں یوں پیش کیا ہے :

تو خودی از بے خودی نشناختی خویش را اندر گمان انداختی
جوہر نوریست اندر خاک تو یک شعاعش جلوۂ ادراک تو

* * *

خویش دار و خویش باز و خویش ساز
نازھا می پرورد اندر نیاز[۱۷]

پھر "اسرار خودی" کے انکشافات کرتے ہوئے ہمیں یہ پیغام دیا

۱۵- "ملا" شاہ لاہوری ، مثنویات ، ایضاً ، برگ ۲۸۸ الف ۔
۱۶- "پیام مشرق" ، لالہ طور ، رباعی ۸۱ ، (لاہور ، شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۶۶) ، ص ۵۱ ۔
۱۷- "اسرار و رموز" (لاہور ، شیخ غلام علی اینڈ سنز ، ۱۹۷۱) ، ص ۹۹ ۔

کہ جب انسان نے اپنے پیکرِ ہستی میں گم ہو کر خودی کو بیدار کیا تو اس کے سامنے تمام کائنات سمٹ کر آشکار ہوگئی اور یہ بھی بتایا کہ انسان کی ذات میں سینکڑوں جہان پوشیدہ ہیں اور اس فلسفۂ خودی کا اظہار علامہ اقبال نے یوں کیا ہے :

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است   ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویش تن را چون خودی بیدار کرد   آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہان پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او[18]

مختصر یہ کہ اگر اس برِصغیر پاک و ہند کی تاریخِ ادب کے میدان میں تحقیق و تدقیق کی جائے تو یقیناً اس خاکِ پاک میں آج بھی ایسے سخن ورانِ شیریں مقال اور مفکرینِ بے مثال موجود ہیں جنھوں نے اپنے اپنے دور میں آنے والی نسلوں کی رہنمائی کے لیے پوری انسانیت کو درسِ عمل دیا ہے ۔ اگر ہم اُن بزرگوں کے افکار کی میراث کو پھر سے حاصل کریں تو یقیناً وہ دن دور نہیں جب ہم پھر سے اپنی کھوئی ہوئی عظمت اور وقار حاصل کر سکیں گے ۔

۱۸- ایضاً ، ص ۱۲ ۔

علامہ اقبالؒ

اسلام واحد جماعتی نظام ہے*

اگر عالمِ بشریت کا مقصد اقوامِ انسانی کا امن ، سلامتی اور ان کی موجود اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آ سکتا ، کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے ، اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاق اصلاح ہی کا داعی نہیں ، بلکہ عام بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے ۔ تاریخِ ادیان اس بات کی شاہد و عادل ہے کہ قدیم زمانہ میں ''دین'' قومی تھا ، جیسے مصریوں ، یونانیوں اور ہندیوں کا ۔ بعد میں نسلی قرار پایا ، جیسے یہودیوں کا ۔ مسیحیت نے یہ تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے بد بخت یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین چونکہ پرائیویٹ عقائد کا نام ہے ، اس واسطے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف سٹیٹ ہے ۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے ، نہ نسلی ہے ، نہ انفرادی ، نہ پرائیویٹ ، بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے ۔ ایسا دستور العمل قوم اور نسل پر بنا نہیں کیا جا سکتا ، نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں ، بلکہ اس کو صرف معتقدات پر ہی مبنی کیا جا سکتا ہے ۔ صرف یہی ایک طریق ہے جس سے عالمِ انسان کی جذباتی زندگی اور اس کے افکار میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے جو ایک امت کی تشکیل اور اس کی بقا کے لیے ضروری ہے ۔ کیا خوب کہا ہے مولانا رومی نے :

''ہم دلی از ہم زبانی بہتر است''

---

*اقتباس از ''جغرافیائی حدود اور مسلمان'' مشمولہ ''مقالات اقبال'' ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ص ۲۲۴ - ۲۲۵ ۔

ملک معین نواز اظہر

اقبال پر برِ صغیر پاک و ہند کی یونیورسٹیوں کے تحقیقی مقالات کی توضیحی کتابیات

۱۹۷۷ اقبال کا سال ہے ۔ اس سال اقبال کا صد سالہ جشنِ ولادت منایا جا رہا ہے ۔ اقبال کے کلام اور افکار پر بہت کچھ لکھا جا رہا ہے ۔ ''اقبالیات'' کے موضوع پر ہونے والی تحقیق جو کتابی شکل میں اور اخبارات و رسائل میں مضامین کی صورت میں اب تک منظرِ اشاعت پر آئی ہے ، اس پر معدودے چند ہی ''کتابیاتیں'' Bibliographies موجود ہیں ۔ ہر چند کہ ان کی تعداد گنتی میں تین چار ہے ، تاہم اقبال پر چھپنے والی کتابوں اور مضامین کا اندراج ان میں مل سکتا ہے ۔ لیکن ''اقبالیات'' کے موضوع پر برِ صغیر پاک و ہند کی یونیورسٹیوں میں جو تحقیق ان یونیورسٹیوں کے اساتذہ ، طلبا و طالبات نے پچھلے چند برس میں تحقیقی مقالات کی شکل میں پیش کی ہے اس پر کوئی علیحدہ سے ''کتابیات'' موجود نہیں ۔ اس سمت میں کوئی باقاعدہ کوشش نہیں کی گئی حالانکہ ''اقبالیات'' کے سلسلے میں نوجوان نسل کا یہ Contribution ''تحقیقِ اقبالیات'' میں ایک بہت بڑا اضافہ ہے ۔

سالِ اقبال کے موقع پر اقبالیات کی تحقیق کا یہ نچوڑ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے فہرست سازی کے زیور سے آراستہ کر کے ایک توضیحی کتابیات (Descriptive Bibliography) کی شکل میں پیش کیا جائے تاکہ نئے آنے والوں کو یہ پتا چل سکے کہ اقبالیات کے کس کس پہلو پر کیا کچھ تحقیق ہو چکی ہے اور کیا کچھ ہونا باقی ہے ۔

اس سمت میں مرتب نے جو کھوج لگائی اس سے یہ بات سامنے آئی ہے کہ ان سوا سو کے لگ بھگ تحقیقی مقالات میں نوے سے زاید مقالات صرف اور صرف پنجاب یونیورسٹی کے ہیں ۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ خطہ پنجاب محض زرعی لحاظ سے ہی نہیں بلکہ علمی لحاظ سے بھی زرخیز ہے ۔

اس توضیحی کتابیات کو دو حصوں ، اُردو اور انگریزی ، میں پیش کیا جا رہا ہے ، اور ان دونوں حصوں میں ترتیب کا الف بائی اصول کار فرما ہے ۔

نمونہ اندراج :

مصنف

عنوان ، سن

صفحات

ڈگری ، مضمون ، یونیورسٹی

نگران

مندرجات

کتابیات

مثال :

اختر سلطانہ ، سیدہ

مکالمات اقبال کا تجزیہ ، ۱۹۷۰

۲۴۵ ص

ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

پروفیسر سید وقار عظیم

مندرجات :

۱۔ مکالمے کی تاریخ

۲۔ علامہ اقبال کی مکالماتی نظموں کا فکری تجزیہ

۳۔ علامہ اقبال کی مکالماتی نظموں کا فنی تجزیہ

۴۔ مکالمات اقبال کے اہم کردار اور ان کی فکری اہمیت
کتابیات : ص ۲۴۴ - ۲۴۵

ابو سعید نور الدین :

اسلامی تصوف اور اقبال
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ، کراچی یونیورسٹی
اس مقالے پر ۱۹۵۹ میں مجلس ترقی ادب انعام دیا گیا اور اس سال اسے اقبال اکادمی پاکستان نے کراچی سے ۳۸۱ ص پر مشتمل کتابی شکل میں شائع کیا

اختر سلطانہ ، سیدہ :

مکالمات اقبال کا تجزیہ ، ۱۹۷۰
۲۴۵ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :
۱۔ مکالمے کی تاریخ
۲۔ علامہ اقبال کی مکالماتی نظموں کا فکری تجزیہ
۳۔ علامہ اقبال کی مکالماتی نظموں کا فنی تجزیہ
۴۔ مکالمات اقبال کے اہم کردار اور ان کی فکری اہمیت
کتابیات : ص ۲۴۴ - ۲۴۵

اقبال احمد :

اقبال کی شاعری کا سیاسی پس منظر
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، سندھ یونیورسٹی

اکبر حسین ، قریشی :

اقبال کی شاعری میں تلمیحات
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

امتیاز بانو :

اقبال کا تصور بقائے دوام ، ۱۹۷۲

۱۱۸ ص

ایم ۔ اے ۔ فلسفہ ، پنجاب یونیورسٹی

پروفیسر نعیم احمد

مندرجات :

تعارف

۱۔ بقائے دوام کے فلسفیانہ نظریات

۲۔ بقائے دوام کے مذہبی نظریات

۳۔ اقبال کا تصور بقائے دوام

۴۔ ماحصل

۵۔ کتابیات : ص ۱۱۶ - ۱۱۸

انور سلطانہ :

اقبال کی فنی تراکیب ، ۱۹۷۲

iii + ۱۵ + ۲۷۰ ص

ایم ۔ اے ۔ فارسی ، پنجاب یونیورسٹی

سید وزیر الحسن عابدی

برجیس جہاں :

اقبال اور ہندوستان

ایم ۔ اے ۔ شعبہ اُردو ، سفینہ کالج ، بھوپال یونیورسٹی ، بھوپال

بلقیس جمال ، افسرہ :

ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کے موضوعات کا تنقیدی تجزیہ ، ۱۹۶۵

۱۴۴ ص

ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

مندرجات :
۱- اقبال کی شاعری کا آغاز ضربِ کلیم تک
۲- ضربِ کلیم کا تعارف
۳- موضوعات
۴- ارمغانِ حجاز کا تعارف
۵- موضوعات
کتابیات

تابندہ نذیر :

اقبال اور تہذیبِ مغرب ، ۱۹۷۱
۱۵۰ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
پیش لفظ
۱- تہذیب اور تہذیبِ مغرب کے عناصرِ ترکیبی
۲- مغرب کے اثرات مشرق پر
۳- اقبال اور تہذیبِ مغرب
۴- حاصلِ بحث
کتابیات : ص ۱۴۸ - ۱۵۰

تارا چرن استندگی

اقبال پر مغربی اثرات
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ ، کشمیر یونیورسٹی ، سرینگر

تسنیم فردوس :

اقبال اور افغانستان ، ۱۹۷۴
۱۵۰ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر سید محمد اکرم
مندرجات :
۱- پیش لفظ
۲- افغانستان و برصغیر پاک و ہند کے روابط تاریخ اور ثقافت کے آئینے میں
۳- سفرِ افغانستان
۴- علوم اقبال اور اہم افغانی شخصیات ، کلامِ اقبال کے آئینے میں
۵- فہرست اماکن
۶- فہرست کتابیات

تنویر احمد بٹ :

اقبال کا قیامِ یورپ (س - ن -)
۸۷ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر وحید قریشی
مندرجات :
۱- اقبال کی یورپ روانگی
۲- اقبال اور قیامِ یورپ سرگرمیاں
۳- اقبال اور نظریۂ وطنیت
۴- اقبال اور جمہوریت
۵- اقبال اور تہذیبِ مغرب
۶- اقبال اور نظریۂ حرکیت
۷- اقبال اور یورپی فلسفہ
۸- اقبال اور آزادیٔ نسواں
۹- اقبال اور کشمکشِ عقل و نسواں
۱۰- اقبال اور تعلیم یافتہ نوجوان
کتابیات : ص ۸۷

ثمینہ ناز :

اقبال اکادمی پاکستان کے سہ ماہی مجلہ ''اقبال ریویو'' جنوری ۱۹٦۸ تا اکتوبر ۱۹۷۵ کی وضاحتی فہرست ، ۱۹۷۵

۲۵۹ ص

ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

مندرجات :

۱- پیش لفظ

۲- اُردو مقالات کی فہرست (زمانی اعتبار سے)

۳- اُردو مقالات کی فہرست (بلحاظِ مصنفین)

۴- اُردو مقالات کی فہرست (بہ اعتبارِ موضوعات)

۵- اقبال ریویو کی سلسلہ وار وضاحتی فہرست :

۱- حصہ اُردو

۲- حصہ انگریزی

۳- تبصرے

٦- انگریزی مقالات کی فہرست (باعتبارِ موضوعات)

۷- انگریزی مقالات کی فہرست (باعتبارِ مصنفین)

۸- انگریزی مقالات کی فہرست (زمانی اعتبار سے)

چشتی ، افتخار احمد :

اقبال کا تصورِ مذہب ، ۱۹۵۲

٦٦ ص

ایم - اے - اسلامیات ، پنجاب یونیورسٹی

علامہ علاء الدین صدیقی

مندرجات :

۱- تمہید

۲- مقدمہ

۳- عمرانی تصورِ مذہب

۴- فلسفیانہ تصورِ مذہب
۵- تتمہ
۶- فہرست ماخذ

حاتم ماہر :

فوق البشر کا تصور اور اقبال کا مردِ مومن
پی - ایچ - ڈی - ، بہار یونیورسٹی

حامدہ مسعود بیگم :

اُردو میں نظریہ شاعری ، ولی سے اقبال تک
پی - ایچ - ڈی - ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ، علی گڑھ

حریت ناصر :

اقبال کی امیجری ۱۹۶۸
۹۷ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :
۱- مقدمہ
۲- امیجری کیا ہے
۳ اقبال کی تشبیہوں ، استعاروں اور تلمیحات کا مختلف ادوار میں جائزہ
۴- اقبال کی تشبیہوں ، استعاروں اور تلمیحات کی جمالیاتی اہمیت
۵- اقبال کی تشبیہوں ، استعاروں اور تلمیحات میں فکری عنصر
۶- ماخذ

خدالت آرا :

عورت اقبال کی نظر میں ، ۱۹۶۲
۱۴۸ ص

ایم - اے - اسلامیات ، پنجاب یونیورسٹی
علامہ علاء الدین صدیقی
مندرجات :
۱- علامہ اقبال کی زندگی کے مختصر حالات
۲- عصرِ اقبال کا سیاسی پس منظر
۳- عورت کا مقام قبل از اسلام
۴- عورت اسلام کی نگاہ میں
۵- جدید معاشرہ میں عورت کا مقام
۶- اقبال کا نقطۂ نگاہ
۷- حاصلِ کلام
کتابیات : ص ۱۴۷ - ۱۴۸

حسن بانو :

اقبال کے افکار و نظریات خطوط کے آئینے میں ، ۱۹۷۳
۳۸۳ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
۱- مذہبیات
۲- تصوّف
۳- فسلفہ و حکمت
۴- سیاسیات
۵- ادبیات
۶- تحقیقِ مسائل و تلاشِ کتب
۷- متفرقات
کتابیات : ص ۳۸۳

حمیدہ ملک :

اقبال کی اُردو غزل ، ۱۹۶۱
۱۶۸ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :
۱۔ اُردو غزل اور اقبال
۲۔ اقبال کی اُردو غزل کا سرسری جائزہ
۳۔ بانگِ درا کی غزلیات
۴۔ بالِ جبریل کی غزلیات
۵۔ اقبال نے اُردو غزل کو کیا دیا
کتابیات

حمیدہ نجم :

علامہ اقبال کے سیاسی نظریات ، ۱۹۶۷
۱۰۹ + ۲ ص
ایم ۔ اے ۔ اسلامیات ، پنجاب یونیورسٹی
امان اللہ خاں
مندرجات :
۱۔ علامہ اقبال کے مختصر سوانحِ حیات
۲۔ اسلام کے تصورِ سیاست کے چند بنیادی اصول
۳۔ علامہ اقبال کے سیاسی نظریات
۴۔ خلاصۂ بحث
کتابیات : (آخر میں) ص ۱ - ۲

خادم حسین :

اقبال اور عشقِ رسول ، ۱۹۶۹

۲۴۸ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

خالدہ انصاری :

بانگِ درا کی تلمیحات
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، سندھ یونیورسٹی

خانم ، فرزانہ فہیم :

علامہ اقبال اور اجتہاد ، ۱۹۶۸
۷۴ ص
ایم ۔ اے ۔ اسلامیات ، پنجاب یونیورسٹی
بشیر احمد صدیقی
مندرجات :
۱۔ اسلام میں اجتہاد کی اہمیت
۲۔ اقبال کا نظریۂ اجتہاد (ان کے کلام کے آئینے میں)
۳۔ اجتہادِ اسلامی کے ضمن میں اقبال کے پیش کردہ اصول و شرائط
۴۔ عصرِ حاضر میں اجتہاد کی اہمیت و ضرورت
کتابیات : ص ۷۳ - ۷۴

خدیجہ :

اقبال کی شاعری کا فنی پہلو ، ۱۹۶۶
۱۹۵ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم

مندرجات :

۱- اقبال کا نظریۂ فن
۲- تغزل
۳- تشبیہات و استعارات
۴- تلمیحات و اشارات
۵- تصویر کاری
۶- لفظوں کی اہمیت
۷- اقبال کی بحریں
۸- ماحصل

کتابیات : ص ۱۹۲ - ۱۹۵

درانی ، مہر افروز :

اُردو شاعری پر اقبال کے اثرات ، ۱۹۵۶
۲۸۴ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :

۱- اقبال کی شاعری کا پس منظر
۲- اقبال کے پیش رو
۳- اقبال کی شاعری
۴- دورِ حاضر کے شاعروں پر اقبال کے فکری اثرات کا نتیجہ
۵- اقبال کے اسلوبِ تحریر
۶- اقبال اور اُردو شاعری کا مستقبل

کتابیات - (شروع میں) ص ۱ - ۴

دستی ، عبدالرحمٰن :

علامہ اقبال کی فارسی شاعری ، ۱۹۵۲

۴۵ ص
منشی فاضل ، فارسی ، پنجاب یونیورسٹی
آقا بیدار بخت
مندرجات :
مسلسل مضمون کے طور پر ، مندرجات قائم نہیں کیے گئے - مقالے کی ابتدا سلطنتِ مغلیہ کے زوال سے ہوتی ہے - بعد ازاں علامہ اقبال کی فارسی تعلیم پر مختصراً بحث اور فارسی اصنافِ سخن کا جائزہ ایا گیا ہے

راشدہ شیخ :
اقبال اور فرنگیت ، ۱۹۷۲
۳+۱۵۲ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر عبیداللہ خان

مندرجات :
۱- مشرق پر افرنگی تہذیب کا سایہ
۲- برصغیر ہند میں انگریزوں کی آمد اور مغربی تہذیب کے اثرات
۳- مغربی تہذیب کے مذموم اثرات کے خلاف ہمارے ادیبوں اور شاعروں کا اقدام
۴- مغربی تہذیب کے خلاف اقبال کا اجتہاد
کتابیات : ص ۱۴۷ - ۱۵۲

رفعت یعقوب :
اقبال کے معاشی نظریات ، ۱۹۷۵
۴+۱۰۲ ص
ایم - اے - اکنامکس ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر رفیق احمد

مندرجات :
۱۔ معاشیاتِ اقبال کا تاریخی پس منظر
۲۔ علم الاقتصاد کا مختصر جائزہ
۳۔ جاگیرداری
۴۔ سرمایہ داری و ملوکیت
۵۔ ملکیتِ زمین
۶۔ اشتراکیت
۷۔ علامہ اقبال کے معاشی نظریات پر ایک مجموعی نظر
کتابیات : ص ۹۹ - ۱۰۰

ریحانہ دارا :

کلامِ اقبال میں تاریخی شخصیتیں ، ۱۹۷۱
۱۵۶ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم

زاہد ، محمد رمضان :

ضربِ کلیم کا فکری و فنی تجزیہ ، ۱۹۷۱
۲۰۹ + ۷ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
ہدیۂ عقیدت
سخن آغاز
۱۔ ضربِ کلیم کے سیاسی و سماجی پس منظر
۲۔ اسلام اور مسلمان
۳۔ تعلیم و تربیت

۴- عورت
۵- ادبیاتِ فنونِ لطیفہ
۶- سیاسیاتِ مشرق و مغرب
۷- محراب گل افغان کے افکار
۸- ضربِ کلیم کا فنی پہلو
کتابیات : (آخر میں) ص ۱ - ۷

زاہد محمود قریشی :

اقبال کے تہذیبی و معاشرتی تصورات ، ۱۹۷۴
۲۲۶ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
مندرجات :
۱- تہذیب و معاشرت
۲- ہند اسلامی معاشرت میں تہذیبی کشمکش
۳- اقبال کے تصورات ، ۱۹۰۸ تک
۴- اقبال کے تصورات ، ۱۹۰۸ سے آخر تک
۵- نتائج
کتابیات : ص ۲۲۲ - ۲۶۶

زاہدہ نزہت :

وضاحتی فہرست مقالات اُردو و انگریزی سہ ماہی رسالہ اقبال (جولائی ۱۹۵۳ تا اکتوبر ۱۹۵۹) ، ۱۹۶۷
۸۱ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

مندرجات :

۱- دیباچہ

۲- فہرست منظومات

۳- فہرست تبصرۂ کتب اردو

۴- فہرست تبصرۂ کتب انگریزی

۵- وضاحتی مضامین

زرینہ احمد علی :

اقبال اور مناظرِ فطرت ، ۱۹۶۴

۱۸۹ ص

ایم - اے - اردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر سید عبداللہ

مندرجات :

۱- اردو شاعری میں فطرت سے اعتنا اقبال کے زمانے تک

۲- مغربی فطرت پسند شعرا کا اثر

۳- اقبال کی فطرت نگاری کے انداز اور خصوصیت

۴- لفظی تصویر آفرینی

۵- اقبال ، شیدائے فطرت

۶- اردو کے فطرت پسند شعرا میں اقبال کا مرتبہ

کتابیات : ص ۱۸۷—۱۸۹ -

زہرہ رحمٰن :

اقبال اور مسلم مفکرین

ایم - اے - اردو ، سندھ یونیورسٹی

زیدی ، زرین اختر :

وضاحتی فہرست مقالاتِ اردو و انگریزی سہ ماہی رسالہ "اقبال" (جنوری ۱۹٦۰ تا اپریل ۱۹٦۷) ، ۱۹٦۷

۹۲ ص

ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

مندرجات :

۱۔ حرفے چند

۲۔ اعتذاز

۳۔ فہرست مضامین

۴۔ فہرست منظومات

۵۔ فہرست تبصرۂ کتبِ اردو

٦۔ فہرست تبصرۂ کتب انگریزی

۷۔ وضاحتی مضامین

ساقی ، رفیق احمد :

اقبال کا فلسفۂ تعلیم از رفیق احمد ساقی و محمد یونس عاصی ، ۱۹۷۵

۷۳ ص

ایم ۔ اے ۔ ایجوکیشن ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر احسان اللہ خاں

مندرجات :

۱ تعارف

۲۔ اقبال کے حالاتِ زندگی اور تصانیف کا اجمالی جائزہ

۳۔ فکرِ اقبال کا پس منظر

۴۔ اقبال کا فلسفۂ تعلیم

۵۔ خلاصہ ، نتائج اور سفارشات
کتابیات : ص ۱۷ - ۳۷

سعادت سلطانہ :

اقبال کے اردو کلام میں طنز و مزاح ، ۱۹۷۴
۱۴۳ ص
ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
پیش لفظ
۱۔ اقبال کی شخصیت میں مزاح و ظرافت کے عناصر
۲۔ اردو شاعری میں طنز و مزاح کی روایت کا سرسری جائزہ
۳۔ کلامِ اقبال میں طنز کے موضوعات و اسالیب کا تجزیہ
کتابیات : ص ۱۴۲ - ۱۴۳

سلیقہ خاتون :

اقبال کی شاعری میں فرد اور جماعت کا تصور ، ۱۹۶۷
۱۷۳ ص

سلیمی ، غفور احمد :

اقبال کی اردو نثر کا تنقیدی جائزہ ، ۱۹۷۳
۱۱۵ ص
ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
مندرجات :
۱۔ اقبال کا نثری سرمایہ
۲۔ اقبال کے نظریات و افکار (خطوط کی روشنی)

۳- اقبال کی علمی نثر (تقاریر ، مضامین ، دیباچے ، علم الاقتصاد)
۴- اقبال کی ادبی نثر (اسلوبِ نگارش اور تنقیدی جائزہ)
کتابیات : ص ۱۱۴ - ۱۱۵

شائستہ خانم :

اقبال کے افکار و نظریات ملفوظات کے آئینے میں ، ۱۹۷۵
۳۴۴ ص
ایم - اے - اردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
۱- مذہبیات
۲- تصوّف ، فلسفہ و حکمت
۳- سیاسیات
۴- ادبیات و فنونِ لطیفہ
۵- عمرالیات
۶- شخصیات
۷- طنز و مزاح
۸- ذاتیات
۹- متفرقات
کتابیات : ص ۳۴۲ - ۳۴۴

شریفی ، ضیا احمد :

فن و فکرِ اقبال
ایم - اے - اردو ، سندھ یونیورسٹی

شفیق احمد :

اقبال اور ترکی ، ۱۹۷۵
۲۷۴ ص

ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
۱۔ سلطنتِ عثمانیہ کے زوال کے اسباب و محرکات
۲۔ جدید مغربی نظامِ مدنیت ، اقبال اور سلطنتِ عثمانیہ
۳۔ ترکی میں سیاسی و اجتہادی تجربات
۴۔ خلافتِ عثمانیہ کے آخری دور کی مختلف معاشرتی ، تمدنی اور سیاسی تحریکات اور اقبال کا نقطۂ نظر
۵۔ نامور ترک شخصیات اور اقبال
کتابیات : ص ۲۷۴

شکیلہ نور جہاں :

بانگِ درا کا تنقیدی جائزہ ، ۱۹۶۳
۲۶۷ ص
ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :
۱۔ اقبال کی شاعری کا پہلا دور
۲۔ اقبال کی شاعری کا دوسرا دور
۳۔ اقبال کی شاعری کا تیسرا دور
۴۔ بانگِ درا کی نظموں کا فکری اور فنی تجزیہ
۵۔ بانگِ درا کی غزلیات
کتابیات : ص ۲۶۵ - ۲۶۷

شمس النساء :

اقبال کی شاعری میں رومانیت
ایم ۔ اے ۔ اردو ، جموں کشمیر یونیورسٹی ، سرینگر

شمیم ملک :

اقبال کی قومی شاعری ، ۱۹۷۰

۱۹۴ ص

ایم - اے - اردو ، پنجاب یونیورسٹی

پروفیسر سید وقار عظیم

مندرجات :

۱- لفظ 'قومی' کا مفہوم اور اس کے معنوی حدود

۲- اردو شاعری میں قومیت کے تصور کا ارتقاء

۳- قومی شاعری کے اہم نمائندے

۴- ہندوستان کی محبت اور اس کے متعلق اقبال کے تصورات

۵- اقبال کی شاعری کا پہلا دور اور اس کے موضوعات

۶- اقبال کی شاعری کا دوسرا دور ، تیسرا دور اور اس کے موضوعات

۷- اقبال کا دوسرے قومی شاعروں سے مقابلہ

کتابیات : ص ۱۹۰ - ۱۹۴

شہناز اختر :

اقبال کے فکر و فن کے سماجی اور ثقافتی سر چشمے

پی - ایچ - ڈی - ، دہلی یونیورسٹی ، دہلی

شہناز پرل :

اقبال کا تصورِ خدا ، ۱۹۶۷

۴۷ ص

ایم - اے - فلسفہ ، پنجاب یونیورسٹی

خواجہ غلام صادق

مندرجات :

۱- تصورِ خدا سے کیا مراد ہے ؟

۲- فلسفہ اقبال کے فکری ماخذ

۳- اقبال کا تصورِ خدا
۴- تنقیدی جائزہ
۵- تتمہ
کتابیات : ص ۱۷ - ۲۴

صدیقی ، عبدالحق :
اقبالیات کا تنقیدی جائزہ
پی - ایچ - ڈی - ، گورکھ پور یونیورسٹی

صدیقی ، محمد افضل :
اقبال کی قومی شاعری اور پاکستان کے قومی مسائل
ایم - اے - اردو ، سندھ یونیورسٹی

صدیقی ، منظور الحق :
اقبال کے کلام میں حکمرانوں کا تذکرہ ، ۱۹۵۳
ص ۱۵۱
ایم - اے - اردو ، پنجاب یونیورسٹی
مندرجات :
۱- قبل از اسلام کے ایرانی حکمران
۲- دوسرے غیر مسلم حکمران
۳- مسلم حکمران
۴- اقبال کے سیاسی خیالات میں ارتقا اور انقلاب
۵- تجزیہ و تبصرہ
۶- تمدن و تاریخ کے متعلق اقبال کا نظریہ
۷- اقبال کا نظریۂ مملکت
کتابیات

صفورا سلطانہ :

مکاتیبِ اقبال کا فکری و فنی پہلو ، ۱۹۶۱
۱۳۸ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر سید عبداللہ
مندرجات :
۱۔ خطوط کی اہمیت ، ادبی و سوانحی
۲۔ اقبال کے خطوط کے مجموعے اور ان کی تفصیل
۳۔ اقبال کی شخصیت خطوط کے آئینے میں
۴۔ فکرِ اقبال کے مطالعے کے لیے خطوطِ اقبال کی اہمیت (علمی نظریے ، ملکی سیاست)
۵۔ خطوطِ اقبال کے آئینے میں معاصر علمی اور سیاسی شخصیتوں کی چہرہ کشائی
۶۔ اقبال کا اسلوبِ بیان جہاں تک کہ خطوط سے ظاہر ہوا
۷۔ ایک آخری بحث ــ اقبالیات (خطوطِ اقبال اور نقاد)

ضیاء الدین :

اقبال اور رومی
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ ، کشمیر یونیورسٹی ، سرینگر

طارق مسعود :

اقبال کے فلسفۂ خودی کا تعمیری مطالعہ اور اس کی تعلیمی اہمیت
از طارق مسعود و عبدالغفور عارف و محمد انور حسین
ایم ۔ اے ۔ ایجوکیشن ، پنجاب یونیورسٹی

طاہرہ عطا :

مثنوی اسرارِ خودی کا تنقیدی مطالعہ ، ۱۹۷۲

۱۹۹ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
انتساب
پیش لفظ
۱- اقبال کا ذہنی سفر (اوائل عمر سے مثنوی اسرار خودی تک)
۲- فلسفۂ خودی کا پس منظر
۳- مثنوی اسرارِ خودی کا فکری جائزہ
۴- اسرارِ خودی کا فنی تجزیہ
۵- معرکۂ اسرارِ خودی
کتابیات : ص ۱۹۵ - ۱۹۹

عاصمہ فرحت :

اقبال کے اُردو کلام میں اسلامی تلمیحات ، ۱۹۷۰
۱۶۳ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر عبید اللہ خاں
مندرجات :
۱- تلمیح کا مفہوم اور اس کے اسلوب
اقبال کی تلمیحات کے انداز
دوسرے شعراء کا انداز تلمیح
۲- اقبال کے اُردو کلام میں اسلامی تلمیحات
قرآنی آیات
تلمیح آیات

تلمیحاتِ قصصِ قرآن وغیرہ
۳۔ تلمیحاتِ احادیث
۴۔ تلمیحاتِ تاریخ اسلام
صدرِ اسلام
عہدِ بنی امیہ
عہدِ دولتِ عباسیہ
عہدِ عباسی کے بعد
۵۔ تلمیحاتِ پاک و ہند
۶۔ تلمیحاتِ ادبی
۷۔ مصادر

عبدالحی عادل :

اقبال کا سیاسی شعور
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ، بہار یونیورسٹی ، مظفر پور

عتیق الرحمان :

اقبال کی شخصیت اور شاعری مکاتیب کے آئینے میں ، ۱۹۷۲
۲۴۴ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ۔ ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

مندرجات :

۱۔ سوانحی خاکہ
۲۔ سیرت : رجحانات و عادات
۳۔ شعری و نثری تخلیقات
کتابیات ؛ ص ۲۴۳ - ۲۴۴

عذرا سلطانہ :

اقبال کے سیاسی نظریات ، ۱۹۶۶

۳۱۹ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :

۱۔ سیاست کے متعلق اقبال کے عام خیالات
۲۔ اقبال کے سیاسی تصورات کا ارتقاء
۳۔ اقبال اور سیاستِ مغرب
۴۔ اسلامی اشتراکیت
۵۔ عملی سیاست — تصورِ پاکستان

کتابیات : ص ۳۱۶ - ۳۱۹

عصمت افزاء :

اقبال کے نظامِ فکر میں عورت کا مقام
۱۶۹ ص
ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر وحید قریشی
مندرجات :

۱۔ اقوام و مذہب میں عورت کی حیثیت
۲۔ اقبال کا معاشرتی تصور اور اس میں عورت کی حیثیت
۳۔ تعلیم کے بنیادی مقاصد اور ان مقاصد میں عورت کا حصہ
۴۔ حضرت فاطمۃ الزہرا
والدۂ اقبال
شرف النساء بیگم
فاطمہ بنت عبد اللہ
قرۃ العین طاہرہ

کتابیات (آخر میں) ص ا ۔ د

فاخرہ گیلانی :

کلامِ اقبال میں روحانی عناصر ، ۱۹۷۵
۱۵۶ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
۱۔ رومانیت کی تعریف ، ماہیت و شرائط
۲۔ کلامِ اقبال کے پہلے دور میں رومانی عناصر
۳۔ کلامِ اقبال کے دوسرے دور میں رومانی عناصر
۴۔ اقبال کی فلسفیانہ اور ملی شاعری میں رومانی عناصر
کتابیات : ص ۱۵۴ - ۱۵۷

فرحت یاسمین :

اُردو نظم میں اقبال کا مرتبہ ، ۱۹۶۱
۲۰۴ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر وحید قریشی
مندرجات :
۱۔ اُردو نظم کی روایت ، اقبال سے قبل
۲۔ اقبال کی نظموں کے موضوعات اور اُردو نظم کی روایت میں ان کے اضافے
۳۔ ہیئت اور فن کے تجربے
۴۔ اُردو شاعری میں اقبال کا مقام
۵۔ نظم کے علم برداروں پر اقبال کی شاعری کے اثرات
کتابیات : ص ۲۰۰ - ۲۰۴

فریدہ مفتی :

اقبال کا ذہنی ارتقاء ، ۱۹۶۲
۲۶۱ + ۵ ص
ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر سید وقار عظیم
مندرجات :
۱- سیرتِ اقبال
۲- اقبال اور وطنیت
۳- اقبال اور سیاست
۴- اقبال اور اسلامی شاعری
۵- اقبال اور انقلاب
کتابیات : (آخر میں) ص ۱ - ۵

فہمیدہ شاہدہ :

سرسید و اقبال کے تعلیمی افکار کا تقابلی مطالعہ ، ۱۹۶۹
۱۷۳ ص
ایم - اے - ایجوکیشن سیکنڈری ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر حیات فیروز
ڈاکٹر مختار احمد بھٹی
کتابیات : ص ۱۷۱ - ۱۷۳

فہیم محمد خاں :

اقبال کے بعد اُردو نظم
پی - ایچ - ڈی - ، بہار یونیورسٹی ، مظفر پور

کاردانی ، آصف جاہ :

اقبال کا فلسفۂ خودی اور اس کا مآخذ و مقصد
پی - ایچ - ڈی - ، لکھنو یونیورسٹی ، لکھنو

لون ، شمیم الزاہ :

اقبال اور شیطان ، ۱۹۶۹
۱۱۴ ص
ایم ۔ اے ۔ فلسفہ ، پنجاب یونیورسٹی
حفیظ اختر
مندرجات :
۱۔ شیطان کا تاریخی پس منظر
۲۔ مسئلۂ خیر و شر اور مسلمان مفکرین
۳۔ اقبال کا نظریۂ ابلیس
۴۔ اقبال اور رومی
۵۔ اقبال ، گوئٹے ، ملٹن
۶۔ ابلیس کی تخلیقِ نو
کتابیات : ص ۱۱۲ - ۱۱۴

مبارک علی ، مرزا :

اقبال کا فلسفۂ حیات ، ۱۹۵۴
۱۳۳ + ۳ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
مندرجات :
۱۔ حالاتِ زندگی
۲۔ موت و حیات
۳۔ اساسِ حیات
۴۔ خودی
۵۔ مذہب
۶۔ سیاست
۷۔ غم

۸- قلب و نظر
۹- محبت
۱۰- تصوف
۱۱- تصورِ زمان و مکان
۱۲- اقبال اور انسانیت

محمد افضل صابر ، چودھری :

علامہ اقبال کے تعلیمی نظریات ، ۱۹۷۵
۶۸ ص
ایم ۔ ایڈ ۔ سیکنڈری ، پنجاب یونیورسٹی
منور ابن صادق
مندرجات :
۱۔ تعارف
۲- اقبال ــ سوانح و شخصیت
۳- اقبال کے تعلیمی نظریات
۴- خلاصۂ سفارشات
کتابیات : ص ۲۸۰

محمد اکرم :

ڈاکٹر اقبال پر مولانا رومی کا اثر و نفوذ ، ۱۹۵۴
۸۱ ص
مندرجات :
مندرجات نہیں دیے گئے ۔ یونانی فلسفہ پر بحث کرنے کے بعد اقبال پر رومی کے اثرات کا جائزہ لیا گیا

محمد ایوب :

اقبال اور اُردو غزل

پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ ، سفینہ کالج ، بھوپال ، بھوپال یونیورسٹی

۔ جہاں :

اقبال پر قرآن کا اثر
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ ، جبل پور یونیورسٹی

۔ دلپذیر :

اقبال کے سیاسی شعور کا ارتقاء ، ۱۹۵۵
۱۰۲ ص
ایم ۔ اے ۔ اسلامیات ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر بشارت علی
مندرجات :
۱۔ پیش لفظ
۲۔ تمہید
۳۔ اقبال کے سیاسی شعور کا ارتقاء
پہلا دور
۴۔ اقبال کے سیاسی شعور کا ارتقاء
دوسرا دور
۵۔ اقبال کے سیاسی شعور کا ارتقاء
تیسرا دور
۶۔ حاصل کلام
۷۔ ضمیمہ جات
کتابیات : ص ۱۰۰ - ۱۰۲

۔ شریف :

ضرب کلیم کی تلمیحات
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، سندھ یونیورسٹی

محمد صدیق :

اقبال لاہوری ، مجتبیٰ ہندی کی کتاب ''اقبال لاہوری'' کا اُردو
ترجمہ ، ۱۹۵۳

۶۲ ص

مندرجات :

اس میں مندرجات نہیں دیے گئے

نوٹ : علامہ اقبال کے حالات اور افکار پر بحث

محمد صدیق :

بال جبریل کا تنقیدی مطالعہ

۲۰۹ ص

ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی

پروفیسر سید وقار عظیم

مندرجات :

۱۔ اقبال کی شاعری کا سیاسی اور سماجی پس منظر اور ذاتی حالات
۲۔ اقبال کی شاعری کے ادوار
۳۔ بال جبریل کی غزلیات
۴۔ بال جبریل کی نظموں کا فکری مطالعہ
۵۔ بال جبریل کی نظموں کا فنی مطالعہ
۶۔ بال جبریل کی رباعیات

کتابیات : ص ۲۰۶ - ۲۰۹

محمد عارف :

اقبال کی لفظ تراشی

ایم ۔ اے ۔ اردو ، سندھ یونیورسٹی

محمد عارف ، ایس :

اقبال اپنے خطوط کے آئینے میں
ایم ۔ اے ۔ اردو ، سندھ یونیورسٹی

سمریز خان :

علامہ اقبال کا تصورِ کائنات ، ۱۹۷۳
۹۷ ص
ایم ۔ اے ۔ فلسفہ ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر نعیم احمد
مندرجات :
۱۔ معروضات
۲۔ دیباچہ
۳۔ تخلیقِ کائنات کا فلسفیانہ تصور
۴۔ مذہبی تصورِ تخلیق کائنات
۵۔ علامہ اقبال کا تصورِ کائنات
کتابیات : ص ۶۵ - ۶۷

منظور الاسلام :

اقبال کے معاشی تصورات ، ۱۹۷۱
۱۹۹ ص
ایم ۔ اے ۔ اردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
۱۔ جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ نظام ہائے معیشت
(الف) علمِ معاشیات
(ب) اقبال کی نظر میں معاشی مسئلے کی اہمیت
(ج) جاگیردارانہ نظامِ معیشت

(د) سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت

۲- اشتراکی نظام معیشت

(الف) اشتراکی نظامِ معیشت

(ب) قدیم اشتراکی مفکرین

(ج) اشتراکیت کی علمی تاریخ

(د) اشتراکیت کا معاشی پہلو

(ہ) مذہبی نظام

(و) نظامِ اخلاق

(ز) اشتراکی نظام کا خاکہ

(ح) اقبال اور اشتراکیت

۳- اسلام کا عادلانہ معاشی نظام

(الف) تعارف

(ب) اکتسابِ مال کے ذرائع میں جائز و ناجائز کی تفریق

(ج) اکتسابِ مال کے جائز ذرائع

(د) اکلِ حلال کی اہمیت

(و) گردشِ دولت کا نظام

(ہ) خلاصۂ بحث

(و) سرمایہ دارانہ نظام اور اسلام کے عادلانہ نظام کا موازنہ

(ز) اسلام اور اشتراکیت

(ح) اشتراکی نظام اور اسلامی نظامِ معیشت کا موازنہ

(ط) اسلام کے اقتصادی نظام کا اجمالی نقشہ

(ی) اسلام کے اقتصادی نظام کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر

کتابیات : ص ۱۹۵ - ۱۹۹

۷۰ جبین :

اقبال اور کشمیر ، ۱۹۷۴ء -

۱۰۶ ص

ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

مندرجات :

۱- دیباچہ

۲- کشمیر سے اقبال کا ذاتی تعلق

۱- آبائی تعلق

۲- کشمیر اور اہلِ کشمیر سے تعلقِ خاطر

۳- کلامِ اقبال میں کشمیر کا ذکر

۴- کشمیر اور اہلِ کسمیر کی سیاسی خدمات

کتابیات : ص ۱۰۳ - ۱۰۶

ناز ، نیر جہاں :

اقبال کی ملی شاعری ، ۱۹۶۲

۱۵۱ ص

ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

پروفیسر سید وقار عظیم

مندرجات :

۱- اقبال کی شاعری کے ادوار

۲- اُردو میں ملی شاعری کی روایت کا آغاز

۳- اقبال کی ملی شاعری کا آغاز اور اس کے محرکات

۴- اقبال کی ملی شاعری کے موضوعات

۵- اقبال کی ملی شاعری کا فنی مرتبہ

کتابیات : ص ۱۴۶ - ۱۵۱

ناہید سلطانہ :

اقبال کے اُردو کلام میں اماکن ، ۱۹۷۴

۲۸۸ ص

ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

مندرجات :

اس مقالے میں اقبال کے اُردو کلام میں جن اماکن کا ذکر آیا ہے ان کو پیش کیا گیا ہے ۔ ان کی تعداد ۱۱۰ ہے ۔ مندرجات میں ان ۱۱۰ کا ذکر ہے ۔ یہاں ان کو طوالت کی وجہ سے تحریر کرنا مشکل ہے

کتابیات : ص ۲۸۲ - ۲۸۸

ناہید طلعت :

اقبال اکادمی پاکستان کے سہ ماہی مجلہ ''اقبال ریویو'' (جنوری ۱۹۶۰ تا اپریل ۱۹٦۷) کی وضاحتی فہرست ، ۱۹٦۷

۱۳۰ ص

ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر ناظر حسین زیدی

مندرجات :

۱- اقبال ریویو کی سلسلہ وار وضاحتی فہرست

(الف) اُردو

(ب) انگریزی

۲- تبصرے (اُردو و انگریزی)

(۳) اشاریہ :

(الف) اُردو مضامین کی فہرست (باعتبارِ موضوع)

(ب) اُردو مضامین کی فہرست (باعتبارِ مصنفین)

(ج) انگریزی مضامین کی فہرست (باعتبارِ موضوع)

(د) انگریزی مضامین کی فہرست (باعتبارِ مصنفین)

نبیلہ حمید :

اقبال کا نظریۂ فن ، ۱۹۷۳

۳ + ۱۸۱ ص

ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی
مندرجات :
۱۔ فن تصورات فن
۲۔ اقبال کا نظریۂ فن (ابتدائی دور شاعری میں)
۳۔ اقبال کا نظریۂ فن (فلسفۂ خودی کی روشنی میں)
۴۔ اقبال کے نظریۂ فن کے دیگر پہلو
کتابیات : ص ۱۷۸ - ۱۸۱

نسرین طاہر :

پنجاب کی سیاست میں علامہ اقبال کا کردار ، ۱۹۲۶ - ۱۹۳۸ ، ۱۹۷۶
ایم ۔ اے ۔ تاریخ ، پنجاب یونیورسٹی
سید علی عباس

نسرین گل :

اقبال کی شاعری میں تصور ابلیس ، ۱۹۶۹
۹۶ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر وحید قریشی
مندرجات :
پیش لفظ
۱۔ مختلف مذاہب میں ابلیس کا تصور
۲۔ دنیائے ادب میں ابلیس کا تصور
۳۔ اقبال کا تصور حیات اور ابلیس
۴۔ کلام اقبال میں تصور ابلیس کے مختلف پہلو

کتابیات : ص ۹۳ - ۹۶

نسیم اختر :

فکرِ اقبال میں فلسفۂ استزاجیت کا ایک جائزہ ، ۱۹۷۶ء
ایم - اے - ایجوکیشن ، پنجاب یونیورسٹی
پروفیسر منوّر ابن صادق

نسیم بلوچ :

اقبال اور ایران ، ۱۹۷۵
۱۹۰ ص
ایم - اے - فارسی ، پنجاب یونیورسٹی
ڈاکٹر محمد اکرم شاہ
مندرجات :
۱- اقبال اور فارسی زبان
۲- علامہ اقبال کے فارسی آثار
۳- علامہ اقبال کے عجمی تصوف پر تنقید
۴- مختلف فارسی شعراء کا اقبال کے فن و فکر پر اثر
۵- ایرانی عناصر
کتابیات

نشاط زریں :

اقبال کی شاعری میں حب الوطنی
ایم - اے - شعبہ اُردو ، مادھو کالج و کرم یونیورسٹی ، اجین

نعمانی ، منظور عالم :

اقبال کی غزل گوئی
پی - ایچ - ڈی - ، بہار یونیورسٹی ، مظفر پور

منیر برلاس :

بزم اقبال کے سہ ماہی رسالے ''اقبال'' کی وضاحتی فہرست (جنوری ۱۹۲۸ تا اپریل ۱۹۷۲ ، ۱۹۷۳

۱۲۶ ص

ایم ۔ اے ۔ اُردو

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

مندرجات :

(۱) اشاریہ :

(الف) اُردو مضامین کی فہرست (باعتبارِ مصنفین)

(ب) اُردو مضامین کی فہرست (باعتبارِ موضوع)

(ج) انگریزی مضامین کی فہرست (باعتبارِ مصنفین)

(د) انگریزی مضامین کی فہرست (باعتبارِ موضوع)

۲۔ فہرست منظومات

۳۔ فہرست کتب اُردو باعتبارِ شمارہ

۴۔ فہرست کتب انگریزی باعتبارِ شمارہ

۵۔ رسالہ اقبال کی سلسلہ وار وضاحتی فہرست

(الف) انگریزی

(ب) اُردو

وڑائچ ، مظفر حسین :

اقبال اور ہسپانیہ ، ۱۹۶۹

۱۶۲ ص

ایم اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی

مندرجات :

۱۔ ہسپانیہ سے اقبال کی دلچسپی کے اسباب

۲۔ ہسپانیہ کی ثقافتی عظمت

۳۔ اقبال کا سفرِ ہسپانیہ

۴- اقبال اور ہسپانوی شخصیت
۵- مسجدِ قرطبہ
کتابیات : ص ۱۵۹ - ۱۶۲

ہاشمی ، عبدالرحمٰن :

اقبال کا فن

پی - ایچ - ڈی - ، علی گڑھ یونیورسٹی ، علی گڑھ

یاسمین سلطانہ :

اقبال کی طویل نظموں کا تجزیہ ، ۱۹۶۴

۲۵۸+ ے ص

ایم - اے - اُردو ، پنجاب یونیورسٹی

مندرجات :

۱- تصویرِ درد
۲- شکوہ
۳- جوابِ شکوہ
۴- شمع و شاعر
۵- خضرِ راہ
۶- طلوعِ اسلام
۷- والدہ مرحومہ کی یاد میں
۸- مسجد قرطبہ
۹- ذوق و شوق
۱۰- ساقی نامہ
۱۱- ابلیس کی مجلسِ شوریٰ

کتابیات (آخر میں) ، ص ۱ - ۷

Aisha Zia

The Concepts of Individuality in Iqbal and Kierkegaard, 1971

126 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

Prof. Naeem Ahmad

Contents:

Introduction

1. The Concept of Individuality in General
2. Main Theme of Existentialism
3. The Individuality in Kierkegaard's Philosophy
4. Iqbal on the Concept of Individuality

Conculsion

Bibliography : pp. 124-26

Azra Nasreen

Iqbal's Defence of Religion, 1968

95 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

C.A. Qadir

K.G. Sadiq

Abdul Khaliq

Contents :

1. Introduction
2. Iqbal's Concept of Religion
3. Modern Challenges
4. Iqbal's Defence of Religion

Conculsion

Bibliography : p. 95

Balqis, Jamal Afsra

Iqbal's Theory of Knowledge and Its Amplification for Education

M.A. Education, University of the Punjab

Fakhar-un-Nisa

Contribution of Iqbal to the Creation of Pakistan, 1958

34 pp.

M.A. Political Science, University of the Punjab

Shaukat Ali

Contents :

1. Introduction : A Brief Account of Iqbal's Intellectual and Political Background
2. Iqbal's Poetry as a Source of Awakening among Muslims of the Subcontinent, Particularly His Concept of Millat
3. Allahabad Resolution and Iqbal's Speech
4. Iqbal's Correspondence with Jinnah on the Question of Pakistan
5. Conculsion

Bibliography : p. 34

Ghulam Haider

Dr. Iqbal's Contribution to the Creation of Pakistan, 1958

M.A. Political Science, University of the Punjab

Ghulam Haider

The Idea of Pakistan by Iqbal Has Put the Muslim Imagination Afire, 1958

39 pp.

M.A. Political Science, University of the Punjab

Shaukat Ali

Contents :

Introduction

1. Iqbal and His Nationalistic Fervour
2. Iqbal and the Muslim Renaissance in the 20th Century
3. The Flow of Political Conditions in India as They Moved to the Demand of a Muslim State by Dr. Iqbal
4. Opposition to the Muslim Demand for Separate Home-land; the Activities of Dr. Iqbal to Make a Living Reality
5. Partition of India into the Dominions of India and Pakistan

Bibliography: pp. 37-39

Khalida Babar

Iqbal on Time, 1968

iv+66 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

K. G. Sadiq

Contents:

1. The Concept of Time
2. Sources of Iqbal's Concept of Time
3. Iqbal's Concept of Time
4. Conculsion

Bibliography: pp. 64-66

Khan, Abdur Raoof

Contribution of Iqbal to the Advancement of Muslim Thought, 1962

44 pp.

M.A. Political Science, University of the Punjab

Contents:

Preface

Introduction

1. The Sources of Iqbl's Thought
2. Iqbal and the Reconstruction of Religious Thought
3. Iqbal, Nationalism and Western Democracy

۴۔ اقبال اور ہسپانوی شخصیت
۵۔ مسجدِ قرطبہ
کتابیات : ص ۱۵۹ - ۱۶۲

ہاشمی ، عبدالرحمٰن :
اقبال کا فن
پی ۔ ایچ ۔ ڈی ۔ ، علی گڑھ یونیورسٹی ، علی گڑھ

یاسمین سلطانہ :
اقبال کی طویل نظموں کا تجزیہ ، ۱۹۶۴
۲۵۸ + ۷ ص
ایم ۔ اے ۔ اُردو ، پنجاب یونیورسٹی
مندرجات :
۱۔ تصویرِ درد
۲۔ شکوہ
۳۔ جوابِ شکوہ
۴۔ شمع و شاعر
۵۔ خضرِ راہ
۶۔ طلوعِ اسلام
۷۔ والدہ مرحومہ کی یاد میں
۸۔ مسجد قرطبہ
۹۔ ذوق و شوق
۱۰۔ ساقی نامہ
۱۱۔ ابلیس کی مجلسِ شوریٰ
کتابیات (آخر میں) ، ص ۱ - ۷

Aisha Zia

The Concepts of Individuality in Iqbal and Kierkegaard, 1971

126 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

Prof. Naeem Ahmad

Contents :

Introduction

1. The Concept of Individuality in General
2. Main Theme of Existentialism
3. The Individuality in Kierkegaard's Philosophy
4. Iqbal on the Concept of Individuality

Conculsion

Bibliography : pp. 124-26

Azra Nasreen

Iqbal's Defence of Religion, 1968

95 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

C.A. Qadir

K.G. Sadiq

Abdul Khaliq

Contents :

1. Introduction
2. Iqbal's Concept of Religion
3. Modern Challenges
4. Iqbal's Defence of Religion

Conculsion

Bibliography : p. 95

4. Iqbal and Socialism
5. Conculsion

Bibliography : pp. 1-11

Khan, Muhammad Tufail

An Interpretation of Iqbal's Concept of Muslim Education
M.A. Education, University of the Punjab

Khokhar, Muhammad Suleman

Iqbal As A Political Thinker
41 pp.
M.A. Political Science, University of the Punjab

Contents :

1. Life and Works
2. Sources of Iqbal's Inspirations
3. Iqbal and His Missions
4. Ideal Society
5. Prefect Man
6. Iqbal's Thought Governmental Forum
7. Religion and Politics
8. Democracy
9. Iqbal and Nationality
10. Commonwealth of Muslim Nations
11. Socialism and Captialism
12. Last Words

Bibliography : p. 41

Lari, Kishwar Jamal

Iqbal on the Nature of Prophecy, 1970
124 pp.
M.A. Philosophy, University of the Punjab
Abdul Khaliq

Contents :

1. Introduction
2. Orthodox Concept of Prophecy
3. The Concept of Prophecy in Muslim Philosophy
4. Iqbal on the Nature of Prophecy
5. Conculsion
6. Summary

Bibliography : pp. 122-24

Muhammad Afzal

Iqbal and the Separatist Movement, 1952

38 pp.

M.A. Political Science, University of the Punjab

Muhammad Afzal

Bibliography on Iqbal, 1965-75

M. A. Library Science, University of Karachi

Dr. Anis Khurshid

Muhammad Maruf

Iqbal's Philosophy of Knowledge : A Critical Approach to Iqbal's Position on Religious Experience as a Source of Knowledge, 1968

355 pp.

Ph.D. Philosophy, University of the Punjab

K.G. Sadiq

Contents :

Part One

1. Introduction
2. Naturalistic Theories of Religion
3. Psychoanalysis and Religion
4. Psychonalaysis and Religion (continued)

5. Proofs for Religion
6. Verification of Religious Experience

Part Two

1. The Nature of Religious Experience
2. The Characteristics of Religious Experience
3. The Cognitive Value of Religious Experience
4. Conculding Remarks

Appendix A

Iqbal's View of Divine Knowledge

Appendix B

Russell's Critique of Religion

Bibliography : pp. 343-48

Muhammad Nawaz Hasrat

Iqbal's Conception of Personality and Modern Psycholo_y, 1965

76 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

Qazi Muhammad Aslam

K.G. Sadiq

C.A. Qadir

Contents :

Part I

1. Introduction
2. The Beginning of Modern Psychology
3. Revolt Against Atomism

Part II

4. Some Leading Theories of Personality
5. Psychoanalytic Theories of Personality
6. Roger's Self Theory and Murphy's Biosocial Theory
7. Iqbal and Personality Theory

Muhammad Siddique

Iqbal's Contribution Towards the Creation of Pakistan, 1963
38 pp.
M A. Political Science, University of the Punjab
Munir-ud-Din Chughtai

Contents :

1. Man and Environment
2. Iqbal As An Indian
3. Iqbal and Muslim Politics

Conculsion

Bibliography : pp. 37-38

Mushtaq Ahmad Raja

Iqbal's Contribution Towards the Creation of Pakistan, 1961
41 pp.
M.A. Political Science, University of the Punjab
Shaukat Ali

Contents:

1. Iqbal and Modern Nationalism
2. Iqbal's Concept of Millat
3. The Events Leading to the Demand of Separate State
4. He Finds A Leader

Conculsion

Bibliography : pp. 40-41

Nazir, M.

The Impact of Rumi npon the Religious Thought of Iqbal, 1973
475 pp.
Ph.D. Philosophy, University of the Punjab
C.A. Qadir

Contents :

Introduction

Part I

Religious Life—Psychological Aspect

1. The Human Self
2. The Destiny of the Self
3. Values
4. Disvalues

Part II

Religious Life—Metaphysical Aspect

1. Stages of Religious Life
2. Religious Symbolism
3. The Physical World
4. God

Part III

Religious Life—The Apex

1. The Perfect Man
2. Muhammad—The Most Perfect Man

Conculsion

Short Abstract

Bibliography : pp. 462-75

Nazir, Muhammad Aslam

Bergson and Iqbal, 1969

111 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

K.G. Sadiq

Contents :

Introduction

1. Evolution
2. Time
3. Intuition

4. Ideal Man
Conclusion
Abstract
Bibliography : pp. 110-11

Perveen Feroz Hasan

The Political Philosophy of Iqbal, 1967
v, 459 pp.
Ph D. Political Science
Dr. Munir-ud-Din Chughtai

Contents :

1. The Life and Works of Iqbal
2. Impacts and Impressions : Western and Oriental
3. Hakimiyat (Sovereignty of Allah)
4. The Prophet As the Ideal Leader
5. Ijtihad (Independent Reasoning)
6. The Political Signifiance of Khudi, Moman and Millat
7. Nationalism
8. Muslim Universalism
9. Communism
10. Democracy
11. Iqbal and Practical Politics

Conculsion
Bibliography : pp. 405-59

Safdar, Abdul Salam

Iqbal's Psychology of Religion
M.A. Philosophy, University of the Punjab

Sherazi, Fakhra

A Comparative Study of Nietzsche's Superman and Iqbal's Perfect Man, 1967

95 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

Abdul Khaliq

Contents :

1. Introduction
2. Nietzsche's Superman
3. Iqbal's Perfect Man
4. A Comparative Study of Nietzsche's Superman and Iqbal's Perfect Man
5. Conculsion

Abstracts

Bibliography : pp. 90-95

Sultana Farruk

A Study in Iqbal's Moral Psychology

M.A. Philosophy, University of the Punjab

Tahira Nasreen

The Metaphysical Concept of Evolution in Miskawaih, Rumi and Iqbal

128 pp.

M.A. Philosophy, University of the Punjab

K.G. Sadiq

Contents :

1. Introduction
2. What is Evolution
3. Ibn-i-Miskawaih
4. Jalal-ud-Din Rumi
5. Dr. Muhammad Iqbal

Conculsion

Bibliography : pp. 127-28

انتظار احمد صدیقی

نقشِ ناتمام*

[پروفیسر حمید احمد خان مرحوم کی تصنیف
''اقبال کی شخصیت اور شاعری'' کا سرسری جائزہ]

اقبالیات پر مستقل تصانیف اور طویل و مختصر مقالات کا ایک وافر ذخیرہ جمع ہو چکا ہے جو بیش تر فکرِ اقبال پر توضیحی و تفسیری مواد اور کم تر تنقیدی و سوانحی موضوعات پر مشتمل ہے - تشریحی و تفسیری کتب و مقالات کے بارے میں ہمیں اس حقیقت کا اعتراف کرنا ہی پڑتا ہے کہ اقبالیات کے اکثر قارئین ان بھول بھلیوں سے گزر کر بھی اقبال کے پیغام کی حقیقی روح تک پہنچنے میں ناکام رہ جاتے ہیں - دوسرا موضوع ، یعنی اقبال کی شاعری کا فنی جائزہ ، اب تک نقادوں کی بھرپور توجہ کا محتاج ہے - اس سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا ہے ، اس سے اقبال کی فنی عظمت کا حق ادا نہیں ہوتا - اب رہا سوانح و سیرت کا میدان ، سو یہاں تو ہُو کا عالم طاری ہے - اگر یہ مبالغہ ہے تو حقیقت سے قریب تر ، کیونکہ ہم اب تک اپنے عظیم ترین ملی شاعر کی کوئی ایسی سوانح عمری مرتب نہیں کر سکے جو اس کی شخصیت و سیرت کا مرقع اور اس کے ذہنی سفرِ حیات کی مکمل روداد ہو - اُستاذِ گرامی پروفیسر حمید احمد خان مرحوم کا مختصر مجموعۂ مقالات اگرچہ ان تینوں موضوعات میں سے

*[پروفیسر حمید احمد خان ، ''اقبال کی شخصیت اور شاعری — مجموعۂ مقالات'' — کتابی سائز ، صفحات ۸+۱۹۴ ، لاہور : بزمِ اقبال ، ۱۹۷۴ — قیمت دس روپے -]

کسی بھی پہلو سے ہماری کوتاہیوں کی تلافی نہیں کرتا لیکن یہ ضرور ہے کہ اس نقشِ ناتمام میں بھی ان پہلوؤں کا بنیادی خاکہ موجود ہے۔ بات یہ ہے کہ یہ مختصر مجموعہ ایک ایسے اقبال شناس کی تحریروں پر مشتمل ہے جو دیدہ ور مبصر بھی تھا اور ہنرمند ادیب بھی، جس نے کبھی دوسروں کی کہی ہوئی باتیں نہیں دہرائیں بلکہ ذاتی غور و فکر کے بعد اپنی جنچی تلی رائے، گنے چنے لفظوں میں بڑے سلیقے اور صفائی سے پیش کر دی ہے۔

مقالات کا یہ مجموعہ، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، شخصیت اور شاعری کے دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں شخصیت سے متعلق پانچ نگارشات اور دوسرے حصے میں شاعری پر چھ مقالات درج ہیں۔ اقبال ان اکابرِ ادب میں سے ہیں جن کی شخصیت اپنے ادبی کارناموں کے علاوہ قومی و ملی خدمات کی وجہ سے بھی عوام و خواص کے وسیع تر حلقوں میں بے پایاں عقیدت و احترام کا مرجع بنی رہے گی۔ ہمارا ذوقِ تجسس ایسی محبوب و مقبول شخصیت کو انسان کے روپ میں قریب سے دیکھنا اور اس کے بارے میں بہت کچھ جاننا چاہتا ہے۔ لہٰذا اقبال کی سوانح نگاری میں سیرت کشی کو مرکزی اہمیت حاصل رہے گی۔ سوانحی تفصیلات کسی بھی محقق کی تحقیقی کاوش و جستجو سے مرتب ہو سکتی ہیں لیکن شخصیت نگاری کے تقاضوں سے وہی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں جنھیں برسوں مجلسِ اقبال میں ساغر کشی کی سعادت حاصل رہی ہے۔ پروفیسر حمید احمد خان مرحوم انھی خوش نصیبوں میں سے تھے۔ انھوں نے اقبال کے ملفوظات قلم بند کرنے کی بالالتزام کوشش نہیں کی، لیکن اپنے عہدِ طفلی سے لے کر اقبال کے آخری ایام تک مختلف ادوار کے مشاہدات و تاثرات کچھ ایسے سلیقے سے مرتب کیے ہیں کہ اُس مردِ قلندر کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہماری آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے، جو اپنے نیازمندوں کے حلقے میں شب و روز علم و حکمت کے خزانے لٹایا کرتا تھا۔ اس مرقعے میں اقبال کے سراپا اور ان کی سادہ و بے تکلف معاشرت سے لے کر اُن کی بے ریا طبیعت کے مختلف انداز، ان کی معصوم شوخی و شگفتگی، گفتار کی گرم جوشی میں اُن کی معاملہ بصیرت افروزی اور

خاموشی کے لمحات میں ان کی مفکرانہ محویت ، غرض گوناگوں خارجی و داخلی کیفیات کی دلکش تصویریں ملتی ہیں ۔ یہ لفظی تصویریں ، مصنف کے مشاہدے کی باریکی اور اس کے قلم کی جزئیات نگاری کی بدولت ، اتنی واضح اور روشن ہیں کہ ہمیں اپنے مطالعے میں عینی مشاہدے کا لطف و سرور ملتا ہے ۔

اقبال کی مفکرانہ شان اور زندگی کے بارے میں ان کا رجائی نقطۂ نظر ، ان کے کلام کی طرح ، ملفوظات میں بھی ہر جگہ نمایاں ہے ۔ اسی طرح اقبال کی بذلہ سنجی اور شگفتہ مزاجی جو کلام میں جا بجا شوخ و پُرکار طنز کی صورت میں ظاہر ہوئی ، ملفوظات میں معصومانہ مزاح کے لطیف پیکر میں جلوہ فگن ہے ۔ شاعر کی شخصیت اور کلام میں اس گہری مطابقت کے انکشاف پر قارئین کو یک گونہ مسرت و طمانیت حاصل ہوتی ہے ، لیکن اقبال کی شخصیت کے بعض پہلو شعرا کے روایتی تمثال سے اتنے مختلف اور عام قارئین کے لیے اتنے اجنبی ہیں کہ کلام کے مطالعے سے پوری طرح واضح نہیں ہوتے ۔ عام شعرا کی دروں بینی ، زود رنجی اور جذباتی شدت کے برخلاف اقبال کی شخصیت اور شاعری میں جذبہ و فکر کا حیرت انگیز توازن ملتا ہے ۔ لیکن ان کی واقعیت و حقیقت پسندی شعر کے رنگین پردوں میں صاف پہچانی نہیں جاتی ، اور اگر ہم پہچان بھی لیں تو یہ سوچنے لگتے ہیں کہ شاعر کی اشتعال پذیر طبیعت ہنگامی جذبات کی گرفت سے کیسے آزاد رہ سکتی ہے ۔ بخوفِ طوالت یہاں صرف ایک مثال پر اکتفا کرتا ہوں ۔ اقبال کے قارئین ان کی مشہور نظم ''خضرِ راہ'' کے انقلابی افکار سے یقیناً آشنا ہوں گے ، لیکن اس نظم پر ، اسے اس کے سیاسی پس منظر میں رکھ کر ، غور کیجیے تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی کہ جب ساری قوم ، حتیٰ کہ اس دور کے شعرا ، علما اور سیاسی رہنما سبھی مجروح ملی جذبات کے کرب میں مبتلا اور موہوم خوابوں کے فریب خوردہ تھے ، اس رومانی و ہیجانی دورِ سیاست میں کوئی شاعر فکری عظمت کی اس بلندی تک کیسے پہنچ جاتا ہے جہاں سے وہ اپنے قومی ماحول کی بے پناہ ظلمتوں میں امید کی کرنیں بکھیرتا ہے اور ماضی کے فرسودہ نظامِ ملوکیت کی جگہ جدید انقلابی تحریکوں اور اسلام کے جمہوری تقاضوں کے مطابق ، حریت و مساوات

کی پائدار بنیادوں پر ملت اور مرکزِ ملت کی تعمیرِ نو کا پیغام دیتا ہے۔ اگر ہم پروفیسر حمید احمد خان کے اس قول کو پیشِ نظر رکھیں تو غالباً ہمیں اقبال کے کلام میں جنون و حکمت کے اس امتزاج پر اتنی حیرت نہ ہو: ''خاموشی اور گفتگو، سکون اور اشتعال ہر رنگ میں ان کی حیثیت ایک مفکر کی تھی'' (ص ۸)۔

اس کتاب میں ایک جگہ پروفیسر صاحب نے اپنی طالب علمی کے زمانے کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ ۱۹۱۳ یا ۱۹۱۴ میں موچی دروازے کے باغ میں حضرت مولانا ظفر علی خان کے زیرِ اہتمام کسی خاص مقصد سے ایک جلسۂ عام منعقد ہوا، جس کی صدارت کے فرائض حضرت علامہ نے ادا کیے۔ جلسے کے دوران میں کسی بات پر ہنگامہ برپا ہوا اور لوگ اُٹھ اُٹھ کر جانے لگے۔ اس موقعہ پر ایک خالص شاعر اور مفکر شاعر کی شخصیتوں کا موازنہ پروفیسر صاحب کے لفظوں میں ملاحظہ ہو:

''اس دن اقبال کے عالمانہ اندازِ گفتگو اور پُرسکون طبیعت کا میرے دل پر گہرا اثر ہوا۔ جلسے کے بے قابو ہو جانے پر ادھر علامۂ اقبال کی فلسفیانہ بے نیازی اور سکون خاطر اور اُدھر مولانا ظفر علی خان کی طرف سے زورِ خطابت اور عوامی قیادت کے تمام گروں کا استعمال، ایک عجیب شانِ تقابل دکھا رہا تھا'' (ص ۲۶)۔

اسی جلسے میں صدارتی خطبے کے بعد کسی ہندو نے صدرِ محترم کے ایک بیان پر ''جھوٹ'' ہونے کا الزام لگایا۔ پروفیسر صاحب لکھتے ہیں:

''مجھے آج تک یاد ہے کہ اس کا جواب دینے کے لیے جب علامہ اقبال کھڑے ہوئے تو ان کا لب و لہجہ اور الفاظ ہر قسم کے غصے یا طنز یا تعریض کے شائبے سے پاک اور ایک بڑے عالم کی شان کے عین مطابق تھے'' (ص ۲۶)۔

یہ اور اس قسم کے دیگر واقعات شاہد ہیں کہ حق شناسی اور واقعیت پسندی، توازن اور اعتدال اقبال کے شعر و فلسفہ ہی کا جوہر نہیں، ان کے اسلوبِ زندگی اور ان کی شخصیت کا بھی مستقل عنصر تھا۔

کتاب کے دوسرے حصے کے مقالات میں بھی اقبال کے فکر و فن کے بارے میں بعض بنیادی اہمیت کے موضوعات پر نتیجہ خیز یا فکر انگیز بحث کی گئی ہے ۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ اقبال اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں ایک وطن پرست شاعر تھے ، جس کا روئے سخن ، بے امتیازِ مذہب و ملت ، تمام اہلِ وطن کی طرف تھا ۔ بعد میں ایک ''ذہنی انقلاب'' کے زیرِ اثر اُن کی ایسی ''قلبِ ماہیت'' ہوئی کہ وہ محض مسلمانوں کے شاعر ہو کر رہ گئے ۔ مقالہ نگار نے ''اقبال کا شاعرانہ ارتقا'' میں مدلل بحث کے ذریعے یہ واضح کیا ہے کہ اقبال کی وطنیت ، اسلامیت اور بین الاقوامیت ، دراصل ایک ہی منزل کی طرف اُن کے تدریجی و ارتقائی ذہنی سفر کے مختلف مراحل ہیں ۔ اقبال کے شعری آہنگ اور ان کی ''امیجری'' کے بعض پہلوؤں پر مرحوم کا ایک مقالہ جنوری ۱۹۵۱ کے شمارۂ ''ہمایوں'' (لاہور) میں شائع ہوا تھا جو نظرِ ثانی کے بعد اس مجموعے میں ''شعرِ اقبال میں فن کاری کا عنصر'' کے عنوان سے شامل کیا گیا ہے ۔ ابتدائی دورِ شاعری کے بعد اقبال کے حکیمانہ پیغام کے ساتھ اُن کے لہجے اور آہنگ کی انفرادیت بتدریج اُبھرنے لگتی ہے ۔ مقالہ نگار نے اس نئے لہجے کی ''گونج'' اور ''گرج'' ، اور اس نئی نغمہ گری کے ''صوتی تجمل'' کو منہ بولتی مثالوں کے ذریعے ہمیں محسوس کرایا ہے ۔ قارئین و ناقدین کو کلامِ اقبال کے صوتی تجزیے اور نقد و نظر کے ایک نئے زاویے کی طرف توجہ دلانے کی یہ اوّلین کوشش کامیاب ثابت ہوئی ، اگرچہ ابھی مزید غور و فکر کی گنجائش باقی ہے ۔ اقبال کی شاعری کے آفاقی پہلو پر انگریزی میں خان صاحب کا مقالہ "The Univeısal Note in Iqbal's Poetry" بھی خاص توجہ کا مستحق ہے اور مقالہ نگار کے سنجیدہ ، منطقی اندازِ بحث کی ایک روشن مثال ہے ۔ ''علامہ اقبال کا انتخابِ بیدل'' ۱۹۴۰ کے ایک مضمون کا نقشِ ثانی ہے اور آج بھی بیش تر قارئین کے لیے ایک نئی دریافت کی حیثیت رکھتا ہے ۔ اقبال نے ۱۹۲۶ میں بی ۔ اے ۔ فارسی کے درسی نصاب میں ''دیوانِ'' بیدل کے حواشی سے دس نکات منتخب کر کے شامل کیے تھے ۔ مقالہ نگار نے فارسی نصاب کی اس ''تقویمِ پارینہ'' کا سراغ لگا کر ''نکاتِ بیدل'' کی معنویت اور اقبال و بیدل کی ذہنی یگانگت سے ہمیں

روشناس کرایا ہے ۔

کتاب کا یہ سرسری جائزہ بھی خان صاحب مرحوم کے اسلوبِ نگارش کی اُس امتیازی خصوصیت کا ذکر کیے بغیر نامکمل رہ جائے گا ، جو ان انشائیوں کی طرح سنجیدہ تنقیدی مقالوں میں بھی پائی جاتی ہے ، اور وہ ہے نازک سے نازک خیال اور اچھوتے سے اچھوتے احساس کو کم سے کم الفاظ کے موزوں قالب میں اس طرح ڈھالنا کہ ، ایک بلیغ شعر کی طرح ، ہر لفظ اپنی معنوی قدر و قیمت کے لحاظ سے ناگزیر ہو ۔ تحریر میں حشو و زوائد سے اس درجے احتراز اور عبارت کی ترتیب و تہذیب کا یہ سلیقہ ، دراصل مرحوم کی خوش مذاقی ، ذہانت اور نفاستِ طبع کا مظہر ہے ، لیکن انتخابِ الفاظ اور کفایتِ الفاظ کے اس فن کی تحصیل و تکمیل میں انھیں انگریزی انشا پردازوں کی طویل ذہنی رفاقت سے بھی مدد ملی ہوگی ۔ میں یہاں ان کے مقالات میں سے صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں ۔ ''اقبال کے شاعرانہ ارتقا'' کے عنوان سے انھوں نے اپنے مقالے میں اس نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے کہ ''یہ ارتقا در اصل ایک ہی حرکتِ حیات کا تدریجی انکشاف تھا'' ۔ اس سلسلے میں وہ لکھتے ہیں :

''شاعری سے کہیں زیادہ پیغمبری اس کی شخصیت کا جوہر تھی ۔ وہ ایک ایسے چمکتے ہوئے ستارے کی مانند تھا جو ہر لحاظ سے لئے بروج و افلاک کی طرف مصروفِ خرام رہتا ہو ۔ وہ شاعروں کی صف میں 'پیغمبر' اور پیغمبروں کی صف میں شاعر معلوم ہوتا تھا ۔ اس کا اہم ترین وظیفۂ حیات انسانی زندگی کو بہتر اور بلند تر بنانا تھا ۔ ہندوستان اور مشرق اور عالمِ انسانی ، اس کے پیغمبرانہ اضطراب کے مختلف زینے تھے ، لیکن خواہ وہ نیچے کے زینے پر کھڑا نظر آئے یا اوپر کے زینے پر ، وہ ہر رنگ میں زندگی کا ایک معیار ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اس کی حرکت کا دائرہ بتدریج وسیع تر ہوتا جاتا ہے مگر اس ارتقا میں کوئی تناقص ، کوئی نام نہاد 'انقلاب' کہیں نظر نہیں آتا ۔ اس کے طلوع و ظہور کے تین افق ایک ہی آسمان کے تین اُفق ہیں'' (ص ۷۵ - ۷۶) ۔

آخر میں ایک مقالے کا تفصیلی ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ خان صاحب مرحوم نے بی ۔ بی ۔ سی ۔ لندن کی فرمائش پر ۱۹۵۳ کے اوائل

میں ''اقبال اور انگریزی شعرا'' کے عنوان سے ایک تقریر نشر کی تھی ۔ یہ تقریر معمولی ترمیم و اضافے کے بعد ایک مقالے کی صورت میں حلقۂ اربابِ ذوق کے اجلاس (منعقدہ دسمبر ۱۹۵۰) میں پیش کی گئی اور بعد ازاں حلقے کی جانب سے مقالات و ادبی تخلیقات کا جو مجموعہ ''نئی تحریریں'' کے نام سے شائع ہوا ، اس میں یہ مقالہ بھی شامل تھا ۔ مطالعۂ اقبال کے سلسلے میں یہ ایک اچھوتا موضوع تھا ۔ غالباً خان صاحب نے سب سے پہلے اس موضوع پر تفصیل سے لکھا ۔ اقبال کے منظوم تراجم کے اصل انگریزی متون کے حوالے پیش کیے ۔ بعض نظمیں آزاد ترجمہ ، بعض ترجمہ اور بعض ماخوذ ہیں ، لیکن ''بانگ درا'' میں ان نظموں کے متعلق مناسب تصریح کسی وجہ سے رہ گئی ۔ مثلاً ایک مشہور نظم ''زوالِ حسن'' جب مارچ ۱۹۰۶ کے ''مخزن'' (لاہور) میں شائع ہوئی تو اقبال کے اس نوٹ کے ساتھ کہ ''اصل خیال جرمن نثر میں دیکھا گیا ۔ میں نے ناظرینِ مخزن کے لیے تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ اردو نظم میں منتقل کیا ۔'' لیکن ''بانگ درا'' میں یہ تفصیل درج نہیں ۔ اس مقالے میں ایسی بیش تر نظموں کے اصل متون و مآخذ کا سراغ لگایا گیا ہے ۔ فاضل مقالہ نگار نے اپنے تقابلی جائزے اور تبصرے کے دوران میں اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ اگرچہ ترجمے کا یہ دور اقبال کے ابتدائی مشقِ سخن کا دور تھا ، لیکن انھوں نے انگریزی شعرا کی فنی مہارت سے استفادہ کرتے ہوئے اُردو میں ایک نیا اسلوب تراشنے کی کامیاب کوشش کی ہے ۔ جابجا اقبال کے ترجمے کو اصل پر ترجیح دی ہے ، مثلاً اقبال کی نظم ''عشق اور موت'' جو ٹینی سن کی "Love and Death" سے ماخوذ ہے ، مقالہ نگار کے بقول ''اقبال کی بڑھتی ہوئی مہارتِ فن کا ثبوت پیش کر رہی ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اقبال کے حسبِ معمول آزاد ترجمے کے مقابلے میں ٹینی سن کی اصل نظم نو عمر کا کلام معلوم ہوتی ہے'' (ص ۱۱۰) ۔ ''پرندہ اور جگنو'' کے بارے میں مقالہ نگار کی رائے یہ ہے کہ اقبال کے جگنو کی چمک دمک کوپر کے "Glow-worm" سے بڑھ گئی ہے (ص ۱۱۴) ۔ مقالہ نگار نے ابتدائی دور کی ان نظموں کا بھی ذکر کیا ہے جن کے اسالیب ، لفظی تراکیب و تشبیہات میں کہیں کہیں انگریزی

شعرا کے مطالعے کے اثرات جھلک رہے ہیں ۔ فن کی دنیا میں ترجمے کے علاوہ اخذ و استفادہ کی روایت عام ہے ۔ میر و غالب جیسے اساتذۂ فن نے بھی قدما کے چراغ سے چراغ جلائے ہیں ۔ ع : ''دیے سے دیا یوں ہی جلتا رہا ہے'' ۔ اقبال کے مطالعے اور استفادے کا دائرہ وسیع تر تھا ۔ انھوں نے غالب و بیدل ، حافظ و رومی کے علاوہ عربی ، سنسکرت ، انگریزی اور جرمن زبان کے شعرا سے بھی کسبِ فیض کیا ہے ۔ غرض اس مقالے کے کسی بیان سے اقبال کی تنقیص کا کوئی پہلو نہیں نکلتا ۔ تاہم مقالے کی اشاعت کے بعد بعض حلقوں میں یہ میگوئیاں ہونے لگیں کہ شاعرِ ملت کی شہرت و عظمت کو مجروح کرنے کے لیے اب ان کی چوریاں پکڑی جا رہی ہیں ۔ سخن فہمی کا یہ رنگ دیکھ کر مرحوم سخت بد دل ہو گئے ۔ پھر کچھ ایسے حالات پیش آئے کہ قومی تعلیم کے مسائل اور یکے بعد دیگرے دو عظیم تعلیمی اداروں کی سربراہی کی ذمہ داریوں نے انھیں خالص ادبی مشاغل کے لیے برسوں مہلت نہ دی ۔ زندگی کے آخری چند سال اس کشمکش میں گزرے کہ ایک طرف اپنے بکھرے ہوئے ادبی کاموں کو سمیٹنے کے لیے ان کی جواں ہمتی وقت کی رفتار سے بازی لگانے پر کمربستہ تھی ، دوسری طرف اُن کے ذوق کی بلندی اور اصول پسندی روزمرہ کے دفتری فرائض میں بھی کسی عاجلانہ اقدام یا ادنیٰ معیارِ کارکردگی پر رضامند نہ ہو سکی ۔ ایک حد تک غالب شناسی کا حق ادا کرنے کے بعد اب وہ اقبال کی عقیدت کا حق ادا کرنے کے لیے مضطرب نظر آتے تھے ۔ اس تمام عرصے میں جب جب ملاقات کا موقع ملا ، ہر صحبت میں ان کی گفتگو کا رُخ گھوم پھر کر اقبال کی طرف ہو جاتا تھا ۔ اُن کے دیگر نیازمندوں سے کہیں زیادہ مجھے ان کے اس خطبے کا انتظار تھا جسے وہ شعبۂ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی کے ''اقبال لیکچرز'' کے سلسلے میں تیار کر رہے تھے ۔ مرحوم جس کاوش و اہتمام سے یہ خطبہ مرتب فرما رہے تھے ، اس کا اندازہ اس نامکمل تمہید اور ان اشارات سے ہوگا جو زیرِ تبصرہ مجموعے میں درج ہیں ۔ لیکن یہ خطبہ ابھی ابتدائی مرحلے میں تھا کہ وہ بے مثال خطیب و ادیب اپنے سفرِ حیات کی اُس منزل پر پہنچ گیا جو ہر ابتدا کی انتہا ہے ۔